

Szakolczai Árpád

## AZ AXIÁLIS KOR AVAGY A GLOBALIZÁCIÓ ÚJ MEGVILÁGÍTÁSBAN

### Bevezetés: a szociológia és a „nagy kérdések”

A szociológia bátran, nagy kérdések feltevésével kezdte. Mi a sajátossága annak a világnak, amely kialakulóban van? Mi a modern társadalmak lényege, alapvető jellege? Honnan ered ezek különös dinamizmusa? Milyen változások tették lehetővé a modern fejlődésmenet kibontakozását, és milyen irányba fog ez elvezetni? Ilyen és hasonló kérdéseket tettek fel a szociológia ‘alapító atyái’ és klasszikusai.

E kérdések egyáltalán nem voltak elvontak, spekulatívak, valóságtól elszakadtak, akadémikusak. Éppen ellenkezőleg, azok tették fel őket, akik maguk is részesei voltak a folyamatoknak: politikai és gazdasági kríziseknek, főleg forradalmaknak és háborúknak; akik azokat szenvedő felekként átélték, a dilthey-i *Erlebnis* értelmében: akik jelen voltak akkor és ott, amikor és ahol valami történt. A klasszikus szociológia személyes élelményeken és azok értelmezésén, az azokra történt reflexiókon épült.

Pontosan ezért volt szükség létrehozásához jókora adag bátorságra. A személyesen átélt élményekre épülő tudás mindig nekiütközik az intézményekben megtestesült és ott megmerevedett tudásanyagoknak. Frissessége felpeszdtí a gondolkozást, de egyben kiváltja az ellenérzést is annak, aki erre már nem képes, de aki papír és pozíció birtokosa; és nem minden ok nélkül, mert az újfajta tudás elkerülhetetlenül gyakran félresiklik, és túlzásokba esik. A szociológia létrejötté és akadémiai karrierje csak akkor érhető meg, ha rekonstruáljuk az új és szemtelen tudományág pacifikálásán munkálkodó gondolkodók szándékainak és stratégiáinak ambivalenciáját.

A bátorságtól a bolondságot csak egy rövid lépés választja el. És valóban, ahogy a középkorban az udvari bolondok vették fel a korábbi századok igazmondó filozófusainak a szerepét, úgy a szociológia szülőágyánál is felettébb ‘gyanús’ bábák segédkeztek; olyanok, akiket aztán a szakma jó hírnevén munkálkodó utódok meg is próbáltak méretre szabni, vagy teljesen elfelejteni. A két legnyilvánvalóbb ilyen személy Henri Saint-Simon és Gustave Le Bon voltak, akik döntő hatással voltak például Durkheim gondolkozására; de említhetjük Comte-ot is, aki élete végén már nem pozitivistá szociológia, de teológia megalapításán munkálkodott; vagy Nietzschét, aki hatása Simmelre és Weberre volt meghatározó erejű; vagy éppen a szintén számos problémát okozó, és tényleg leginkább problematikus Marxot. Parsons az ilyen ‘zavarkeltő’ gondolkodókat igyekezett eltávolítani a szociológia történetéből, és kísérlete Durkheim és Weber normalizálására, vagy Simmel és Marx (és közvetve Nietzsche) kizárására ‘sikert’ is aratott.

A normalizálás egyben a nagy kérdések elfelejtéséhez vezetett. Ennek programmatikus megfogalmazása Parsons kor- és pályatársához, Robert Mertonhoz fűződik, a ‘középfokú elméletek’ ismert tana révén. A mából visszatekintve, Merton

léptéke még túl nagy is mondható, hiszen napjainkra már az ici-pici elméletek lettek az uralkodóak, aminek prototípusai, noha ellenkező oldalakon, a racionális választások elmélete és a különféle szexuális identitásokra alapuló elméletek: az elszigetelt én egyre jobban különködő preferenciáin való, befelé forduló, narcisztikus elmerengés (Lasch 1996).

## Az 'axiális kor' tézise

Az elmúlt évtizedekben azonban – egyebek mellett – erőre kapott egy olyan kutatási irány is, mégpedig a hagyományos szociológia kellős közepén, amelyik a leghosszabb távú történelmi perspektívában kívánja újraértelmezni a modernitás kérdéskörét. Ez az 'axiális kor' tézise, aminek újrafelfedezése és a történelmi-elméleti szociológia középpontjába állítása Shmuel Eisenstadt érdeme.

Eisenstadt 1923-ban, Lengyelországban született, vagyis annak a 'nagy nemzedéknek' a tagja, aki a legfogékonyabb életkorban élte át a második világháborút.<sup>1</sup> Két mestere is volt: Jeruzsálemben Martin Buber, míg Londonban Edward Shils; a kettő között a kapcsolatot pedig az a Karl Jaspers hozta létre, aki nem csupán 'egzisztencialista' filozófus volt, de Max Weber legközelebbi tanítványa, aki közvetlen, személyes hatást gyakorolt Eliasra, Voegelinre és még Parsonsra is;<sup>2</sup> és aki 1949-ben írt *A történelem eredetéről és céljáról* című könyvében felújította a történelmi szociológia és a történetfilozófia kapcsolatát, megfogalmazván az 'axiális kor' tézisének.

A tézis egyszerű empirikus generalizáción alapul, és első megfogalmazása legalább is a 19. század elejéig nyúlik vissza. A kiindulópont egy egybeesés: a világ legkülönbözőbb területein a legnagyobb hatású vallások és filozófiák jó része egy viszonylag szűk időtávon belül jött létre. A klasszikus héber próféták kora a Kr.e. 8–6. századok; alig később, a 7–5. századokban éltek a preszókratikus filozófusok Görögországban, Konfuciusz és Lao-ce Kínában, vagy Mahavira (a jainizmus alapítója) és Buddha Indiában. Mindez Jasperset arra indította, hogy Weber történelmi összehasonlító vallás-szociológiai munkái nyomán – aki maga is Nietzsche követője –, és Hegellel szemben e kort tegye meg az emberiség történetének értékszempontból döntő fordulópontjának, 'axis' vagy 'axiális' pontjának.

E tézisével Jaspers nem állt egyedül. Vele csaknem egy időpontban, a második világháború apokaliptikus eseményeinek hatására mások is hasonló gondolatokat fogalmaztak meg: így Lewis Mumford (1956), aki a negyvenes évek végén szintén felfedezte, Jasperstől függetlenül, az 'axiális kort'; vagy Johannes Kühn, Reinhart Koselleck disszertáció-mestere, aki 1947-ben hasonló témáról tartotta lipcei székfoglaló előadását. Magyar szempontból különösen érdekes, hogy az 'axiális kor' egyik legfontosabb teoretikusa Hamvas Béla, aki 1942–43-ban írta egyik főművét, a *Scientia Sacrat*, mely szintén a Kr.e. 600-as év eseményeivel kezd (Hamvas 1995/6, I: 15–19, 268). De Jaspers ötlete foglalkoztatta a két legjelentősebb gondolkodót, aki a 20. szá-

1 Ennek tagjai között vannak Victor Turner (szül. 1920), Mary Douglas (szül. 1921), Hadot, Goffman, Colin Turnbull és Michel Henry (szül. 1922), Girard, Hennis és Koselleck (szül. 1923), Pizzorno (szül. 1924), Bauman (szül. 1925), vagy Foucault (szül. 1926).

2 Parsons (1978) egyik utolsó írását épp Jaspersről publikálta.

zadban a világtörténelem dinamikájával foglalkozott, Arnold Toynbee-t és Eric Voegelint is.

Az axiális kor tézise a második világháború egzisztenciális hangulatában és élmény-együttesében gyökerezett, és felvillantotta annak a lehetőségét, hogy végre megértsük, mi történt velünk ebben az enigmatikus században. A hidegháború beköszöntével azonban e lehetőség bezáródott, és a hangsúly más megközelítésekre került: a modernizáció elméletére, amely a történelmet, az untalan ismételt liberális szokás szerint, *tabula rasa* újra akarta indítani, hogy egyben örökre befejezze; valamint a különböző marxista és freudo-marxista kritikai-radikális elméletekre, amelyek mindig kész – és mindig félresikerült, félrevezető – válaszokkal, és nem a kérdésekkel kezdtek. Voegelin 1974-es könyve, amelyik az ‘axiális kor’ helyett az ‘ekumenikus kor’ fogalmát javasolta, magányos hang volt a sivatagban, ahogy sokáig Elias vagy Foucault munkái is.

A tézist Eisenstadt állította munkája középpontjába az 1980-as években.<sup>3</sup> Az 1990-es években az axiális kor témája köré munkacsoport szerveződött, neves elméleti szociológusok részvételével. A munkacsoport szervezői, Eisenstadt mellett, Wolfgang Schluchter és Björn Wittrock voltak – előző az egyik legfontosabb Weber szakértő, a *Max Weber Gesamtausgabe*, Weber összes művei kritikai kiadása egyik főszerkesztője és a Heidelbergi Egyetem szociológia-professzora, utóbbi pedig a SCASSS, a skandináviai elit kutatóintézet igazgatója. A rendszeres résztvevők közé tartozott Alessandro Pizzorno, a háború utáni olasz szociológia doyenje, aki Teherán, Párizs, Urbino, Oxford, Milánó és Harvard után a firenzei Európai Egyetemnek volt professzora, és az egyéni és kollektív azonosság-elméletek egyik legfontosabb klasszikusa; valamint Johann Arnason, aki Reykjavik, Prága, és Frankfurt után (ahol PhD-jét Habermas alatt szerezte) Ausztráliában tanít. Az utóbbi években a munkacsoportot Peter Wagner és Bo Strath koordinálja, mindketten a firenzei Európai Egyetemen tanítanak. De közel áll az ‘axiális kor’ problematikájához Bernhard Giesen munkája is, aki a konstanzi egyetem professzora, Koselleck alatt tanult, Eisenstadt-tal fontos cikket publikált a ‘kollektív azonosságtudat’ kérdéséről, míg újabb munkáiban az ‘axialitás’ témáját a XIX. századi német fejlődésre alkalmazta.

### *Szélesebb kontextus*

E cikk célja azonban nem csupán az axiális kor gondolatmenetének a bemutatása, hanem annak továbbvitele, mégpedig egy új tézis megfogalmazása irányában: az axiális kor és a Voegelin által elemzett ekumenikus kor az első globális korként azonosíthatóak, és mind e kor dinamikájának megértése, mind az akkor és ott induló folyamatok feltérképezése központi fontosságú a mi korunk, a modernitás, vagyis a második globális kor elemzéséhez.

3 Ennek első jele 1982-es, széles körben olvasott és hivatkozott cikke volt. 1986-ban jelent meg *Az axiális kor civilizációinak eredetei és diverzitása* címmel egy vastag könyv, ami az téziszról szervezett első konferencia anyagát tartalmazta. A könyv 1987-es német kiadását 1992-ben egy háromkötetes folytatás követte.

E tézis megalapozásához a cikk gondolatmenete négy irányból keres elméleti támogatást. Az első lépés azon gondolkodók munkásságának az összefoglalása, akik a modern társadalmak kialakulását és fejlődésdinamikáját hosszú távú történelmi perspektívába próbálták helyezni. Közülük volt, aki ezt közvetlenül az axiális kor tézisével vitatkozva tette (Voegelin); volt, aki a tézist függetlenül fedezte fel (Mumford); és voltak, akik más, de összehasonlítható fogalomkörben gondolkodtak (Foucault, Elias, Mannheim vagy Borkenau). Az e munkák metszéspontján található, Nietzsche és Weber csapástörő kutatását továbbvivő irányzatot ‘reflexív történelmi szociológiának’ neveztem.<sup>4</sup>

A felsorolt, történelmi kérdéseket a jelenből és elméleti-értelmező perspektívából megközelítő szerzők többsége közép-európai volt, és a klasszikus német filozófiai hagyományból indult ki. E nézőpontot egyfelől kiegészíti, másfelől – paradoxikusan – éppen módszertanilag alapozza meg az az etnológiai, antropológiai és etnográfiai kutatásokra épülő irány, amit – az előző elnevezés mintájára – ‘reflexív antropológiai szociológiának’ lehetne nevezni. Ez az irányzat is visszanyúlik klasszikusokra, Weber és Mannheim helyett Durkheimre és Maussra, akik először használták fel az új antropológiai kutatások eredményeit a szociológia megújítására. A legfontosabb ide sorolható kutatók között megemlíthető Gregory Bateson, Colin Turnbull, Paul Radin vagy René Girard neve, de leginkább Victor Turneré, és a van Gennep munkássága alapján általa továbbfejlesztett ‘liminalitás’ fogalma. Ehhez az irányzathoz tartozó gondolkodók többsége, ahogy azt már Durkheim kiemelte, az angolszász gondolatkörhöz tartozott.

A fogalmat az ‘átmenet rítusai’ elemzésére vezette be van Gennep és fejlesztette tovább Victor Turner. E rítusok olyan szertartások, melyek egyéneknek vagy egész közösségeknek egy potenciálisan veszélyes és nehéz átmeneti időszakon való túljutását segítik elő. Ilyen rítusok az egyén szintjén a felserdülést szentesítő beavatási szertartások, a házasság, a keresztelő, a halott virrasztása vagy a halotti tor; a közösség egésze szintjén pedig leginkább az évszakok változását ünneplő szertartások: a farsang, az új kenyér ünnepe, vagy a szilveszter. Ezen ünnepek során a társadalmi különbségek hirtelen eltűnnek, a rend koordinátái mintegy zárójelbe kerülnek, a határok porózussá, a tiltott dolgok megengedhetővé válnak: a gyermekből felnőtt lesz, a felnőttből gyermek; az úrból szolga, a szolgából úr; a férfi nőnek öltözik, a nő férfinak. Ezt az ideiglenes, átmeneti, karneváli állapotot fogja meg és elemzi a liminalitás fogalma. Mint késői, többségében poszthumusz íásaiban Turner (1982: 12–7, 1985a, 1985b) felismerte, a ‘liminalitás’ fogalma egybeesik Dilthey *Erlebnis* (élelmény) fogalmával, és egyben empirikus támaszt ad annak, megoldván ezzel a klasszikus német filozófiai gondolkozás egyik legfontosabb problémáját.<sup>5</sup>

A harmadik segédírány mintegy az előző kettő metszéspontján helyezkedik el, és az összehasonlító mitológiával foglalkozó kutatókat gyűjti egybe. Ide tartozik az a Georges Dumézil, akit Foucault módszertani szempontból egyik legfontosabb forrásának tekintett; vagy a korábban már említett Girard, aki nagyhatású elméletét egyszerre

4 Ld. Szokolczai (2000); ld. még Szokolczai (1998, 2003).

5 Turner munkájának jelentőségét az ‘axiális kor’ tézisére egyébként már Eisenstadt (1995: 280–327) felismerte. Röviddel halála előtt Turner részt vett egy Eisenstadt által Jeruzsálemben szervezett konferencián az axiális kor és a liminalitás kapcsolatáról.

építette összehasonlító antropológiai és mitológiai kutatásokra. Ezen irányzat legfőbb képviselői közé fontos közép-kelet európai gondolkodók is tartoznak, így Kerényi Károly (aki az 1930-as években barátjával, Hamvas Bélával együtt a magyar gondolkozás újrászületését próbálta, tragikus sikertelenséggel, megvalósítani) és Mircea Eliade (aki barátaival, Ionesco-val, Ciorannal és Noica-val egy hasonló, a történelem által szétfúj, ígéretes gondolati központba tartozott).

Végül a negyedik megközelítést azok a gondolkodók képviselik, akik az utóbbi évtizedekben újraírták az ókori filozófia történetét, központba állítva azt az évezredekben át elfelejtettényt, hogy e filozófia nemcsak absztrakt, elméleti elfoglaltság, de egyben életforma volt. A kulcsszerepet itt is francia és közép-kelet-európai gondolkodók vitték: Pierre Hadot, aki Weberhez, Simmelhez, Jaspershez és Foucaulthoz hasonlóan Nietzsche-től és Kierkegaardtól indított, és aki döntő hatást gyakorolt Foucault utolsó munkáira; az általa 'felfedezett' svájci André-Jean Voelke és lengyel Julius Domanski; a cseh Jan Patočka, akinek 1973-ban, az illegális 'repülő egyetemen' Platónról és Európáról tartott szeminárium-sorozata napjainkra végre a gondolkozás középpontjába került; de ide sorolható, munkájával és életével, a már említett Hamvas Béla és Constantin Noica is.

### *Az 'ekumenikus kor' tézise*

A huszadik század talán legfontosabb történetfilozófusa, Eric Voegelin munkájának évtizedeken át az egyik fő mozgatórugója az 'axiális kor' tézisével való dialógus volt, mely az 'ekumenikus kor' tézisében csúcsosodott ki.<sup>6</sup> Voegelin az eredeti jaspersi tézist, Toynbee nyomán, mind fogalmilag, mind időben kiterjesztette. Jaspers a hangsúlyt a spirituális, vallási vagy filozófiai fejleményekre helyezte. Voegelin szerint azonban csaknem ugyanannyira fontos volt két másik fejlemény: a világalomra törő birodalmak, valamint a történetírás egymással szorosan összefüggő kifejlődése. Az 'ekumenikus kor' mint a hódítások kora egyben történeti kontextusba segítette helyezni a nagy világvallások és filozófiák egyidejű kialakulását. Az új fogalom Voegelin szerint egyben érvénytelenítette az 'axiális kor' korábbi, szűkebb fogalmát.

Voegelin hozzájárulása az 'axiális kor' vitához kulcsfontosságú. Az az állítás, hogy a fogalmat az 'ekumenikus kor' tézise feleslegessé tette, azonban elsietett. Vizsgáljuk meg a kettő pontos kapcsolatát.

### *Axiális vagy ekumenikus kor?*

Kiindulópontként szolgáljon az az ötlet, hogy e két fogalom nem egyszerűen rivális megfogalmazása ugyanazon jelenség-együttesnek, hanem a hangsúlyt annak két különböző elemére helyezi. Voegelin figyelmét főleg a birodalmi lét élmény-együttesére fordítja, míg Jaspers a szellem mozgására. A kettő szoros kapcsolatban van, hiszen a szellemi mozgást az egyre erősödő háborúskodások krízishullámai provokálták. A tör-

6 A részleteket ld. Szokolczai (2003: 83–87). A fogalmat Voegelin Polübiosztól, az első összehasonlító történésztől vette, aki átélte Hellász római meghódítását.

ténelmi valóság és a gondolatok története közötti kapcsolatok pontosabb feltárására itt bevezetjük a liminalitás fogalmát.

E fogalom segítségével tisztázható a birodalomépítés és a spirituális megújulás kapcsolata. A spiritualitás, a szellem forrongása liminális jelenség: válságtünet. Az axiális eszmerendszerek abban a viszonylag szűk időszámban jöttek létre, amikor a világbirodalom éppen kialakulóban volt. Innen egyben az axiális kor hosszának problematikája is újra vizsgálható. Jaspers a különös egybeesésből indult ki, de az axiális kort mégis hosszán húzta meg, Kr.e. 800-tól egészen 200-ig. Ezzel szemben Hamvas Béla egy sokkal szűkebb időszámbot hangsúlyozott, a Kr.e. 6. századot. Toynbee, majd Voegelin ismét egy tágabb időtávra helyezte a hangsúlyt. Kinek van itt igaza, és miben?

### Időbeli liminalitás

Az axiális és ekumenikus korok pontos koordinátáinak meghatározásához térjünk vissza a kiindulópontokra, a nagy világvallások és világhatású filozófiák sajátos egybeesésére, melyet különös erővel jelez Hérakleitosz (550k–480), Buddha (560k–483), és Konfúciusz (551–479) születési és halálozási dátumainak szinte teljes egybeesése. Ez Hamvas Béla szűk és pontos kronológiájának ad igazat Jaspers-szel szemben. Egyébként is, a Kr.e. 6. század előtt egyedül Izraelben lehet próféták koráról beszélni; és a párhuzamos jelenségek az 5. század elejével be is fejeződnek, utána már csak Görögországban marad még fenn a szellemi pezsgés.

Hogy kapcsolható mindez a birodalom-építéshez? Az első ‘új típusú’ birodalom, amely célként az egész világ meghódítását tűzte ki maga elé, a Kr.e. 10. évszázadban létrejött és 8. században megerősödött új-asszír birodalom volt (Leick 2001: xxii, 224–42). Birodalmak, vagyis nagy területre kiterjedő uralmak korábban és későbbben is keletkeztek a világ számos pontján, de ezek általában megmaradtak egyfajta ‘természetes’ határokon belül, melyeket részint a földgolyó alakja (folyók, hegyek, tengerek), részint a kultúra (nyelvek vagy etnikumok) határoztak meg. Az új-asszír birodalom volt az első olyan alakulat, amely teljes egészében szilárd belső mag nélküli katonai gépezetté alakította át magát, így hódítási törekvései elől minden ‘természetes’ határt felszámolt.

A forrongás, amit ez az eleinte lokális pezsgés kialakított, fokozatosan, spirálisan kezdett innen terjedni, a káoszelmélet, a tömegpszichológia, vagy a ragályos betegségek mintájára. A 8. században jön létre a fríg birodalom, legendás királyokkal, mint Gordiusz vagy Midász; a 7. században pedig a lüd birodalom, szintén közismert nevekkel: Gügesz vagy Kroiszosz (Krözus). Az, hogy az asszír nevek héber, a fríg vagy lüd nevek görög közvetítéssel máig közismertek maradtak, noha e birodalmak évezredek óta nyom nélkül tűntek el a Föld színéről, szinte archetipikusan jelzi, hogy mindezen obskúrus jelenségeknek köze van saját, mai azonosságtudatunkhoz; a nevekhez kapcsolódó gazdagság, pedig a korábban ismeretlen léptékű vagyonthalmozást. Végül az első valóban világméretű birodalmat a 6. században Perzsia hozta létre.

Ezzel egyben elérkeztünk az axiális kor szívébe, mégpedig igazi szimbolikus értékkel. A Perzsa birodalom meteorikus emelkedése pontosan behatárolható, szűk időtartamhoz köthető. A kezdet Kr.e. 546, a híres csata Kroiszosz és Kürosz között; kulcsdátum 538, Kürosz beveszi Babilont; végül 525, amikor fia, Kambüszesz Egyip-

tomot hódítja meg. Nem lehet kérdéses, hogy e csaták híre bejárta a földgolyó nagy részét; és ez egyben magyarázatot sugall az axiális kor legkísértetesebb egybeesésére, Buddha, Konfúciusz és Hérakleitosz egyidejűségére. Ehhez csupán a liminalitás fogalmát kell pontosítani, hangsúlyozva az egyéni és a kollektív liminalitás egybeesését, ezzel egyben Mannheim Károly nemzedék-elméletét pontosítva. A döntő események mindazokra, akik azt átéltek, nagy hatást gyakorolnak; de a legtartósabb, legprovokatívabb hatást azokra teszik, akik éppen ez időben mennek át saját, egyéni életük legfontosabb átalakulásán, a felnőtté váláson. Ez általában a 13–18. életév körül következik be; a modern társadalmakban több tényező együttes hatására szinte klinikai pontossággal köthető a 18. születésnaphoz. 2500 évvel ezelőtt természetesen hasonló pontossággal elérhetetlen akár a születési dátumot, akár az érettség időpontját illetően. De az szinte biztosra vehető, hogy a három nagy gondolkodó mindegyike épp a Perzsa Birodalom hirtelen felemelkedése alatt élte meg a felnőtté válást; és legalábbis megfogalmazható a hipotézis, hogy ennek köze lehetett az egyidejűséghez.

### Térbeli liminalitás

A képet az időbeli liminalitásról kiegészíti a világbirodalmak terjeszkedésének térbeli határvonzata. A bepörgő háborúskodás első gócpontja Elő-Ázsia, nem messze, csak kissé északabbra a városi civilizáció ősi központjaitól (Egyiptom és Mezopotámia): Asszíria (Észak-Mezopotámia), valamint Kelet-Anatólia (Frígia és Lüdía). Az első valódi világbirodalmat Perzsia hozta létre a 6. században. Az axiális kor a Perzsa Birodalom által kiváltott világméretű krízis 'határ'- vagy 'liminális' jelenségének tekinthető. Nem a közös gondolkör vagy kultúra, hanem a közös sors, a születő világbirodalom határvidékén való lét, a meghódítottság fenyegetettsége, majd – az esetek többségében – valósággá válása egyesítette Görögország és Izrael, vagy India és Kína gondolat- és szellemvilágát.

Az axiális kor két legfontosabb szellemi központja Iónia és Palesztina voltak. A szellemi pezsgés legelőször Palesztínában indult meg, azon a tengerparti vidéken, amely már évezredek óta sajátos köztér volt Egyiptom és Mezopotámia, az ókor két nagy birodalma, valamint egyben a tenger és a sivatag, a hegyek és a síkság, a városi, falusi és nomád pásztorkultúra között; mégpedig annál a zsidó népnél, amely hagyományának középpontjában épp a két nagy birodalomból való, legendás ősohöz (Ábrahám és Mózes) kötött sikeres menekülés, majd hosszas vándorlás áll. A másik spirituális forráspont, Görögország, pontosabban Iónia (hiszen a preszókratikus gondolkozók kivétel nélkül ióniai városokban, vagy azok gyarmatain éltek) földrajzi és geopolitikai helyzete Palesztínával kísérteties hasonlóságot mutat. Szintén tengerpart, szintén a Földközi tenger keleti szélén; szintén két kultúrvidék határmezsgyéjén, Európa és Ázsia között; végül szintén a pezsdülő birodalom-építkezés peremén, csak épp annak észak-nyugati, és nem dél-nyugati csücskén.

Noha a Perzsa birodalom és a preszókratikus filozófia létrejöttét nem szokás összekötni, a személyek, események, és témák sokszoros egybeesése ismét csak nem lehet pusztán a véletlen szülötte. Az első nagy preszókratikus filozófus, Anaximandrosz központi fogalma, a filozófia 'első szava' (Patocka 1983: 70) éppen az *apeiron* (a 'végtelen' vagy 'határtalan') volt. Anaximandroszt a filozófia mellett a földrajz meg-

alapítójának is tartják, az első gnómon felfedezőjének. A földrajz és a határ fogalmának szoros kapcsolatát nem kell bizonygatni, mint ahogy azt sem, hogy a földrajztudomány a geopolitikai gondolkozás számára alapvető fontosságú. Thalész még az eget kutatta, a hagyományos babiloni papi kultúra mintájára, és eközben az ismert anekdota szerint bele is esett egy lyukba; Anaximandrosz már a földet, és nagyon is benne élt a világban. Iónia perzsa meghódításának dátuma Kr.e. 546; és különösen figyelemre méltó az a tény, hogy a hagyomány mind Thalész, mind Anaximandrosz halálát épp erre az évre teszi.

Az 546-os év nem hozta rögtön a preszókratikus gondolkozás végét. A forrongás még nem fejeződött be; Ióniát egy csata nem pacifikálta. A döntő fordulat 494-hez köthető, amikor az ióniai görög felkelést leverik, Milétoszt (Thalész, Anaximandrosz, és Anaximenesz szülővárosát) lerombolják, és ezzel a perzsa uralom konszolidálódik. Ennek következményeként az ióniai preszókratikus filozófia fejezete bezárul, helyét átveszik az ióniai gyarmatokra (mint Abdera vagy Lentini) menekült, vagy már ott született szofisták.

Palesztina, majd Iónia hosszú évtizedeken át találta magát a birodalmi pezsgés határán, míg az áradat túl nem csapott rajtuk. India és Kína jóval távolabb voltak az eseményektől: az előbbi csak rövid időre és részben került perzsa fennhatóság alá, míg az utóbbihoz az eseményeknek csak a hullámai jutottak el. A hatás is, a távolság egyenes függvényében, csekélyebb volt, mind a belső átalakulásokat, mind azok szélesebb kihatását tekintve.

### *Az axiális és ekumenikus korok definíciói*

Történelmi korszakokat nehéz pontos dátumokhoz kötni, hiszen a korszakváltások nem esnek egyszerűen egybe csaták dátumaival. Esetünkben azonban, és éppen a birodalomépítésből eredően, az axiális és ekumenikus korok, legalábbis első megközelítésre, markáns időpontokhoz kapcsolhatóak. Az ekumenikus kor az első igazán világméretű birodalom, a Perzsa Birodalom létrejöttétől az ókor utolsó nagy birodalma, a Római Birodalom felbomlásáig tartó időszakként határozható meg. Kezdőpontnak vegyük Kr.e. 525-öt, hiszen Egyiptom meghódításánál nehéz jobb, egyszerre valódi és szimbolikus dátumot találni; míg hasonlóan szimbolikus erejű végpontnak a római birodalom bukását jelző Kr.u. 476-ot. Mindez egy pontosan ezeréves periódust ad meg, mint a világbirodalmak korát.

Ehhez képest az 'axiális kort' mint az első világbirodalom időbeli és térbeli határain feltörő spirituális forrongások korát a Kr.e. 6. századra helyezhetjük, azzal, hogy e korszak átnyúlt az 5. század első felére.

### **Politikai ellenállás**

A világbirodalom építéséhez vezető hadjáratok és hódítások addig ismeretlen szenvedésekhez vezettek, és egyben, a globális liminalitás következtében, spirituális erőket szabadítottak fel. A folyamat visszafordíthatatlannak tűnt és bizonyos értelemben annak is bizonyult; de egyben ellenállásba is ütközött. Nem véletlenül, ez a politikai el-



lenállás ott volt a legélesebb és legnagyobb kihatású, ahol az axiális gondolkör is a legerősebb volt, vagyis Izraelben és Görögországban.<sup>7</sup> E két régió hozta létre a két mindmáig leghatalmasabb, megmozgató erejű politikai eszmerendszert is: a népuralom és a demokrácia fogalmait.

### *Izrael*

Az az axiális korról kapcsolatban gyakran megfogalmazott elképzelés, hogy ez a transzcendentális áttörés kora volt, kevés kapcsolatban, a külső helyzettel és a politikával, kétszeresen is téves. Egyfelől, mivel igazi transzcendentális élmény az axiális korban magában kevés volt (se a preszókratikusok, se Lao-Ce, se Konfuciusz, de talán még Buddha sem igen tekinthető annak), inkább azon kívül található (Zarathustra, Mózes, Jézus, Mohammed); másfelől, az első nagyhatású és az axiális korban megismétlődő transzcendentális áttörésnek, a hébernek, szoros politikai vonzatai voltak. Ábrahám Isten-élménye ugyanis az Ígért Földjének és a kiválasztott nép világ feletti uralmának hitét vonta maga után. Voegelin (1956) itt éles különbséget tesz az élmény potenciális egyetemessége és annak törzsi álommal félresiklása között. A liminalitás fogalmával ezt tovább lehet vinni, és az ábrahám transzcendentális élmény sokszorosán liminális körülményeivel magyarázni: a sivatagban való hosszú, otthonatlan és gyermektelen vándorlással (Szokolczai 2003: 92–4). Függetlenül a külső interpretációtól, a tény a transzcendentális élmény agresszív, direkt politikai értelmezése annak átélői részéről.

A (vélt?) ígért betarthatatlansága a külső világbirodalmi forrongás hatására vált nyilvánvalóvá és problematikussá. A profetikus forrongás ezzel közvetlen kapcsolatban állt, és három klasszikus próféta által megfogalmazott különböző válaszhoz vezetett. Ézsaiás szerint ez a nép igazi próbatételét jelentette: ha hű lesz Yahweh-hez, az bármikor lesöpri ellenségeit. E nézetet Voegelin (1956) ‘metaszatikus hitnek’ nevezte, és egyben minden későbbi, valóságtól elrugaszkodó, utópikus gondolkodás egyik kútforrásának. Jeremiás Jeruzsálem elestét, a ‘hamis prófétákkal’ szemben, már elkerülhetetlennek tartotta, de ezt ő is a nép viselkedéséhez kötötte, így egyben, Weber (1982: 472–3) szerint, az újjászületés forrása lett. Végül Deutero Ézsaiás (Ézsaiás 40–55), a babiloni fogság végének prófétája, egyben az utolsó nagy klasszikus próféta, közel került az univerzalitás eszméjének megfogalmazásához.

E nézet azonban nem lett társadalmilag döntő. Az elit még hosszan Babilonban maradt, ott kifejlesztette a törvény rituális, a radikális elkülönülésre építő értelmezését, az *önmegalázás és a csúfság pozitív értékelését* és a világban *idegen szemmel* való járást (Weber 1982: 527–9), és ennek ellenpólusaként a mindent varázsütésre megoldó, a földi hatalmat megadó Messiás várását. És amikor visszatért, Ezsdrás vezetésével, akkor egy addig az emberiség által nem ismert szertartásra került sor, az ‘idegen feleségek’ elbocsátására. A jelenet, ahogy az összehívott nép a zuhogó esőben azon izgul, hogy a főpapság hogy fog ítélni (Ezsdrás 10: 9), kinek kell feleségétől és fiától örökre

<sup>7</sup> Izrael politikai jelentőségét még Róma számára is hiba lenne lebecsülni. A római történétírók szerint az első századokban Palesztina helytartója a hadsereg második emberének számított, komoly eséllyel a császárságra.

elbúcsúznia (hiszen *valának a feleségek között olyanok is, a kik már fiaikat szültek* – Ezsdrás 10: 44), a közép-kelet-európai valóságot, például Örkény híres novelláját idézi. Az ‘Isten választott népe’ elképzelése, az ekumenikus korban, egyetemes horderejű transzcendencia helyett az első ‘faji törvényekhez’ vezetett.

### *Hellász*

Az épülő világbirodalommal szemben a leghatásosabb, legendás ellenállást az Athén által vezetett görögség fejtette ki a perzsa háborúkban. A Kr.e. 490-es marathoni, majd a 480-as szalamiszi csaták jól ismertek. A váratlan és nagyhatású következmény a birodalom terjeszkedésének megállítása volt, mintegy másfél évszázadig.

Noha Dávid és Góliát legendája a másik, héber hagyománykörből ered, mégpedig épp az izraeli állam alapítása legendájából, a hasonlat a görög eseményekre is áll. Érdemes ezek néhány elemét feleleveníteni, az eddig is használt módszertan segítségével. Először is az események újból igazolják a liminalitás fogalmának analitikus hasznosságát. ‘Normális’ körülmények között száz csatából száz az óriási számbeli fölényben levő perzsa hadsereg nyert volna meg. Marathonnál azonban a ravasz görögök sikerrel kiaknázták a perzsa hadsereg partraszállásának ‘liminális’ mozzanatát: a csatában verhetetlen sereg e pillanatban, mint egy ‘szükségét végző vadállat’, egyszeriben sebezhetővé vált.

Az első görög győzelem nem lehetett döntő; a következő perzsa támadás csak idő kérdése volt. A feszült várakozás, az ideiglenesség ismét jellegzetesen liminális pillanatot kreált, most időben és nem térben; és az ilyen pillanatok sajátossága, hogy ösztönözheti mind a racionális gondolkozást, mind a misztikus, természetfeletti élményeket. A Kr.e. 490 és 480 közötti évtizedben legközelebbi szövetségesei is magára hagyták Athént; a delphi jós is, szinte szerepéből kiesve, az azonnali menekülést tanácsolta; de a reménytelen helyzetben egy ember, Themisztoklész kiagyalta azt az örültnek tűnő, de talán egyetlen lehetséges tervet, ami győzelemre vezetett.<sup>8</sup>

Az események másik döntő eleme az athéni győzelem és a demokrácia kölcsönhatása. A maratoni és szalamiszi diadalok alig néhány évtizeddel Kleiszthenész reformjai (Kr.e. 508) után következtek be. Túlzás lenne azt állítani, hogy a győzelmek ‘oka’ a demokrácia volt; noha az is kétségtelen, hogy e tényezőnek is volt, és nem is elhanyagolható, szerepe. A lényeg inkább abban állt, hogy a demokratikus kísérlet és Athén növekvő politikai súlya egymást erősítették; vagyis, hogy a híres athéni demokrácia épp annyira következménye is volt a perzsa háborúk győzelmeinek, mint annak oka. Itt ugyanolyan jellegű, de – legalábbis egy ideig – ‘jóindulatú’ spirális mozgás figyelhető meg, mint a birodalom-építésnél.

Athén Periklész alatt érte el virágkorát. Az athéni demokrácia létrejötté, konszolidálódása és működése egyaránt néhány nagyhatású, karizmatikus egyén tevékenységéhez köthető. A demokrácia éppen nem a ‘tömeg’ uralmát jelenti, hanem szoros kapcsolatban van a nagy egyénnel. Athén fénykora Periklész nélkül elképzelhetetlen; csakúgy, mint a firenzei reneszánsz Lorenzo Medici nélkül.

8 Ld. Christian Meier (1996). Meier hangsúlyozza az egyes esemény és az egyedi gondolkozás módszer-tani fontosságát (pl. 26.o.).

Az emberi szellem történetében az athéni győzelem legnagyobb hatása az axiális kor kinyújtása volt. Izraelben, Indiában és Kínában a spirituális forrongás az 5. század közepére már befejeződött. Athénban azonban épp ekkor kapott új erőre, mégpedig először a drámában, és csak később a filozófiában. Itt fogható meg a preszókratikus és a klasszikus görög filozófia alapvető élményháttérbeli különbsége. A preszókratikusok Ióniában éltek, a birodalmi, majd perzsa hódítása fenyegetése alatt; a klasszikus görög filozófia viszont Athénban jött létre, mintegy száz évvel később, a perzsák elleni győzelmet követően; noha nem a demokrácia fénypontján, hanem éppen annak hanyatlásával, vagyis ismét krízistünetként.

Athén virágkora, a görög demokrácia kora az ekumenikus kor sajátos alperiódusának tekinthető; egy olyan kornak, amikor a világbirodalom terjeszkedése váratlanul megbicsaklott. Ez az alkorszak is pontos határvonalakhoz köthető: a kezdőpont Marathon és Szalamisz, Kr.e. 490–480; a végpont pedig Nagy Sándor és a makedón világbirodalom létrejötte, Kr.e. 336–323.

A nemzedéki elemzés a görög kultúra virágkorára is alkalmazható, és az adatok némileg megbízhatóbbak voltak miatt az eredmény is kicsit pontosabb lesz. A kulcsélmény a szalamiszi győzelem; így várható, hogy a klasszikus athéni kultúra virágkora olyan személyekhez kapcsolódik, akik a győzelmet épp a felnőtté serdülés pillanatában élték meg, vagyis Kr.e. 500–495 körül születtek. Athén négy legfontosabb politikai és szellemi személyisége, Periklész (az athéni államférfi), Szophoklész (a legnagyobb dráma-költő), Pheidiasz (a szobrász-építész) és Anaxagorasz (az első athéni filozófus) születését tényleg e dátumhoz szokták kötni. Szophoklész esete különösen paradigmátikus érvényű, hiszen a legenda szerint ifjúként az athéni győzelmet ünneplő kórusban énekelt. De hozzákapcsolódik a szalamiszi csatához a másik két nagy dráma-költő neve is: Aiszkhülosz részt vett a csatában, Euripidészről pedig azt mesélték, hogy épp aznap született.

Ez utóbbi viszont egyben azt is jelzi, hogy Euripidész már egy következő nemzedékhez tartozik, a 490–480 között születettekhez. E nemzedék legismertebb tagjai Protagorasz (c.490–c.420) és Gorgiasz (c.485–376) voltak, a nagy szofisták: a későn születettek; Nietzsche és Weber terminológiájával, az epigonok. A szofista gondolkozás, az elvont, absztrakt spekuláció, a gondolatok csűrése-csavarása akkor és azoknál jön létre, akik akkor születtek, amikor a nagy események már lezajlottak, a kocka már el volt vetve, és akik számára már nem az események átélése volt a döntő, hanem vagy a megváltoztathatatlanba való beletörődés, vagy a tettről való lemaradás egyaránt le-sújtó élményérzete. A szofisták így mindig epigonok, gyakran egyben menekültek; és noha szerepük – szellemi fölényük miatt – jelentős lehet választott hazájuk oktatásában, legalább akkora hatásuk lehet annak 'ártatlanságának megrontásában', ami egyébként a 'felvilágosítók' tevékenységének ambivalenciáját azóta is fémjelzi.

Az utána következő nemzedékekhez, az athéni demokrácia problematizálódásához köthető az ókori filozófiai három legnagyobb gondolkodója, Szókratész, Platón és Arisztotelész. A korszak vége ismét szimbolikus, minden magyarázatnál jobban illusztrálva a gondolatok és a birodalmak történetének összefonódását: az utolsó nagy klasszikus gondolkodó, Arisztotelész – a filozófus-király helyett – a legnagyobb ókori hadvezér és egyben a legelső igazán globális birodalom létrehozója, Nagy Sándor házi oktatója volt.

## Axiális szellemiség mint válasz

E ponton eljutottunk ahhoz a kérdéshez, hogy mi újat hoztak az axiális kor szellem- és gondolatrendszerei: milyen válaszokat adtak koruk krízisére. A részletes tartalmi elemzésre egy cikk keretei között nyilvánvalóan nincs lehetőség. Célunk csak annak a feltérképezése, hogyan lehet e gondolatköröket mint liminális krízisre adott válaszokat elemezni. Az elemzés két módszertani elvet követ. Egyfelől az ideákat különválasztjuk a kérdés megfogalmazására és az arra ennek függvényében adott válaszra, a hermeneutika kérdés-feleletre építő dialógus-elmélete, a foucault-i *problématisation* (probléma-tematizáció), a weberi *Fragstellung* (kérdés-feltevés), vagy a hankissi diagnózis értelmében. Másfelől a liminalitás fogalmát követve különbséget fogunk tenni az axiális és az ekumenikus korokban, a liminális 'pillanatban', majd a 'permanens liminalitás' időszakában megfogalmazott gondolatok között.

### *Az axiális kor válasza*

A szűk értelemben vett axiális kor gondolatkörének elemzésére Turner liminalitás fogalma tökéletesen alkalmazható, és ez egyben Hamvas Béla meglátásait igazolja. Turner érvelése szerint az átmenet rítusaiban az adottnak, magától értetődőnek vett rend kereteinek felbomlása ösztönzi mind a reflexivitást, mind a spiritualitást, és ez a társadalom központi, szent értékeinek intenzív, élményszerű átéléséhez vezet (Turner 1967: 101–3). Éppen ez történt az axiális kor csúcspontján: a kihívás, a háborúk elhárapódzása, az erőszak robbanása minden egyes érintett kultúra mélyéről elhozta azok legfontosabb értékeit, mégpedig, különösen erőteljes, összpontosított formában. Ezek egyszerre voltak közösek, hiszen a normális emberi élet alapkoordinátái mindenhol ugyanazok, egyek, ahogy azt éppen az axiális kor legfontosabb szereplői hangsúlyozták; de egyben különbözőek, amennyiben a részletek az egyes kultúrák megélt történetének, és az ezekben gyökerező konkrét hiteknek és reményeknek a függvénye.

### A mérték visszaállítása

Tézisében Jaspers, és azóta is a többség, a gondolatok tartalmi újdonságát hangsúlyozta. E felfogás szerint az axiális kor hirtelen áttörést jelentett a szellem és a lélek világában: a transzcendentális spiritualitás megjelenését. Hamvas azonban egészen másként fogja fel a folyamatot. Szerinte az újdonság nem a gondolatok tartalmában rejlett, hanem inkább azok megjelenésének módjában. E cikk felfogása, az új spiritualitásnak a liminális válsághoz kötése egybecseng a hamvasi állásponttal. Az az elképzelés, hogy az emberi viselkedésnek összhangban kell lennie a mértékkel, a normával, a törvénnyel, nem volt, nem lehetett új. Szinte minden korábbi társadalom alapjában hasonló normákat és erkölcsi törvényeket követett, mint amiket az axiális kor nagy gondolkozói. Az újdonságot a kihívás, a mérték elvesztése jelentett, és ennek a kihívásnak feleltek meg a válasz módozatának újdonságai.

Hamvas ezen újdonságot két fogalommal, a 'Könyv' és a 'Szakrális Szubjektum' fogalmaival jellemezte, melyek együtt az 'Élet Mestere' voltak (Hamvas 1995/6, I: 75),

és melyek közel álltak a weberi 'etikai' és 'példaadó' prófécia fogalompárosához (Weber 1992: 153–4). Az első újdonságot a 'könyv' jelentette; az elképzelés, hogy a törvényeket és a titkos szent tudás egészét egyszeriben le kellett jegyezni. Korábban e tudás szájról szájra terjedt, személyes tanításon alapult, a tanulás sikerét a jelöltnek beavatási szertartáson kellett bizonyítania, így e tudás írásba foglalása elképzelhetetlen volt. A leírás egyszerre veszélyeztette a tudás titkos és személyes jellegét. A tanítások leírása is egyedül fenyegetettséggel magyarázható, és ellenállásba ütközött, amire ismert példák a pitagoreusok, az epikureusok vagy a kelta druidák. A törvények és a mérték szintjén tehát nem nagyon beszélhetünk újításról, a változás csak abban állt, hogy a hagyomány egyszeriben írásba foglaldott, ezzel egyben megmerevedett.

A másik, szorosan kapcsolódó újítást a tudás egy személyben koncentrálása jelentette. A tudásanyag könyvben 'objektíválása' és nagy személyiségekben 'szubjektíválódása' épp úgy szorosan összetartozik, mint – egész más kontextusban – a személyi kultusz és a bürokratizáció. A kiemelkedő egyén, a Szakrális Szubjektum éppúgy a korábban egységet alkotó hagyományegyüttes koncentrációját és átmentését jelentette, mint a Szent Könyv (Hamvas 1995/6, I: 67–83). A kettő abban is összetartozott, hogy a Könyvben is a hangsúly nem a törvény betűjére került, a tiltásra és a büntetésre, hanem arra, hogyan lehet a normális emberi viselkedés pozitív modelljét lefektetni.

Az axiális kor klasszikus gondolkozói számára a fő kérdés tehát a mérték helyreállítása volt. Buddha, Lao-Ce, Konfúcius vagy a héber próféták ezzel kapcsolatos tanításai jól ismertek. Példaként hivatkozunk röviden Hérakleitoszra, aki a mértéknek és a mérték egységének legfontosabb, paradigmatis filozófusa volt.

Hérakleitosz egyfelől az emberi világ és a kószmosz mértékének (*logosz* és *metrosz*) azonosságát hirdeti. Örök mértékre jár a világegyetem: *Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökkön égő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre* (B30, ld. még B69, B94). De egy és közös az emberi élet mértéke, a *logosz* is: *ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna* (B2); pedig *[n]em tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy* (B50; ld. még B1, B41, B102, B60). Ezen emberi *logosz* mértéke pedig az isteni, *[m]ert minden emberi törvény egyből táplálkozik, az isteniből* (B114).

A *logosz*, a mérték figyelmen kívül hagyása nemcsak *hübrisz* (B43, B112), de egyben értelmetlenség, sőt butaság (B5, B9, B19, B86–7, B95, B104). Az életformává vált mértéktelenség és ostobaság pedig a világ valóságosságának tagadásához, illúzióhoz, álomléthez vezet: *Az ébren levőknek egy és közös a világuk [az alvóknak mindegyike pedig] külön [világba lép]* (B89); melyből keserű a kiábrándulás: *Csak el ne hagyjon benneteket a gazdagság, epheszosziak, hogy rátok bizonyuljon a nyomorúságtok* (B125). Ez az álomvilágban lebegő valaki Hérakleitosz számára az elszigetelt, önmagában és önmagának való, alvajáró egyén, az *idiotes*, akit fel kell ébreszteni. E feladatot Szókratész fogja felújítani.

### *A korai ekumenikus kor diagnózisai*

Az axiális kor gondolkodói kevés figyelmet szenteltek a pontos diagnózis megfogalmazásának. A rend felbomlott; ennek az oka az volt, hogy egyes emberek önhittségük-

ben átlépték a határokat, megsértették a mércét; a probléma magától értetődő volt, a gondot csak az jelentette, hogyan lehet elérni az igaz útra való visszatérést. A bajok forrásának azonosítására csak az ekumenikus kor gondolkodói kezdtek figyelmet fordítani; vagyis akik akkor nőttek fel, amikor a birodalmi lét tartóssá vált. E diagnózisok megfogalmazásában különösen fontos szerepet játszottak az ióniai ‘szofista’ történészek: a perzsa háborúk történésze, Hérodotosz, valamint a peloponnészoszi háború történésze, Thuküdidész. Ők voltak az elsők, akik a háborúk egészét átlátták, sőt, azt kutatásuk tárgyává tették;<sup>9</sup> élet-élményeiket pedig térben és időben egyszerre határozta meg a marathoni és szalamiszi győzelmek reflexív távolsága, és Iónia perzsa meghódításának tartós valósága.

### Kinészis

Hódítások, háborúk, és egyáltalán a sors csapásainak elszenvedése mindig az emberi kondíció részei voltak. A világhódító birodalmak korában azonban e jelenségek minden mértéken túlléptek. Az események szenvedő résztvevői azonban csak nehezen tudták összekapcsolni a dolgokat, és hosszú időbe telt, amíg egyáltalán nevet adtak annak, aminek részesei lettek; amíg reflexív távolságot tudtak nyerni az eseményektől.<sup>10</sup> Nem véletlen, hogy az első gondolkodók, aki képes volt a jelenségegyüttest mint egységes egészet szemlélni és megnevezni, történetírók voltak. Jellemzi a résztvevők nehézségét az események összekapcsolására, hogy Thuküdidész előtt még a viszonylag korlátozott területre kiterjedő peloponnészoszi háború eseményeit is csak részeként fogták fel, egyedi harcokként és hadjáratokként; Thuküdidész volt az első, aki mindezeket összekapcsolta és a ‘peloponnészoszi háború’ gyűjtőfogalmát, valamint a ‘kinészis’ kulcsfogalmát megalkotta (Voegelin 1957a: 351, 358). A görög szó egyszerűen csak mozgást jelent; de Thuküdidész egy sajátos mozgásként határozta meg a háborút: egy önmagát növelő, gerjesztő mozgásként, ami idővel olyan momentumot hozott létre, amit már nem lehet megállítani.

Paradigmatikus értékű itt Hérodotosz elbeszélése a görögök elleni háborút vitató gyűlésről, majd Xerxész álmáról. Mérsékletre intő tanácsosaival szemben Xerxész először a háború mellett dönt, de később, legfőbb tanácsosa szavaira emlékezve, aki az egyéni hübrisz veszélyeire figyelmeztette, meggondolja magát. Éjjel azonban a háború mellett szóló álmóvizíót kap. A következő éjszaka erre tanácsosa fekszik a királyi ruhában, a királyi ágyba, és ő is ugyanazt az álmod kapja. A történet Goffman tollára való: az azonosságot a ruhák és a jelképek, a szerep adják; a fő tanulság pedig az, hogy a gépezet, ha már beindult, nem egyszerűen az egyéni ambíció függvénye; továbbpörgeése megállíthatatlan.

Csakúgy, mint az ‘ekumenikus kor’ esetében, itt is – Voegelin nyomán – a kulcsfogalmat maguk a kortársak adják. A kiindulópont tehát egyáltalán nem véletlen; sőt, túlzás nélkül lehet azt állítani, hogy a kinesisz fogalma a lehető legjobb helyről és pillanattól származik.

9 A görög *hisztor* szó jelentése szemtanú, a *hisztoría* jelentése pedig kutatás.

10 Lásd Elias (1987b: 45skk.) mesteri elemzését a reflexivitás és az örvényszerű mozgás kapcsolatáról.

A történetírók jelentősége többek között abban állt, hogy írásaik döntő hatást gyakoroltak a klasszikus filozófiára, elsősorban Platónra.

## Az emberi mozgatóerők

Ha a környező világ egy frenetikus, egyre jobban felpergő, ellenállhatatlan mozgásfolyamat hatása alá kerül, adódik a kérdés, hogy honnan ered ez a dinamika: ki és mi mozgat? Platón gondolkozásának egyik alapkérdése az emberi lény belső mozgatórugói voltak, melyet talán legnagyobb hatású dialógusában, a *Szimpoziumban* vetett fel.<sup>11</sup> Platón szerint az embert a lélek mozgatja, a lelket pedig a szellemek (daimonok), melyek közül a legerősebb és legambivalensebb az érosz. Ez a 'szellem' a legerősebb, hiszen semmi olyan könnyen és olyan mélyen nem képes az embert a hatalmába keríteni; de egyben a legambivalensebb, hiszen itt a legnehezebb eldönteni konkrét esetekben, hogy hol húzódik a jó és a rossz határa. Az érosz egyszerre képes felemelni az embert, és porba súlytani; nagylelkűvé és nemessé tenni, vagy vágyai szolgájává.

Az emberi lélek mozgatórugóinak kérdése örök probléma. A problémát nem egyszerűen a lélek mozgása jelenti, hanem az, ha ez elveszíti a mértékét, a harmonikus, kiegyensúlyozott irányát, vagyis ha túlzásokba esik, és az ezekre felépített azonosságtudat rabjává válva mindezek következményeképpen elveszíti a különbségtétel képességét. E jellemhibára a görög gondolkodás, főleg a büntetőjog már régóta kifejlesztett egy technikai kifejezést, a hübrisz fogalmát.

## Hübrisz

Ha egy ember túllép a mértéken, olyan cselekedetet követ el, ahol és amikor ez nem egyszerűen a törvény vagy a szokás ellen vét, hanem saját önhiúsága, önzése és önfontossága miatt áthágja a normális emberi határokat, akkor az hübriszt követ el. A hübrisz nehezen megfogható fogalom, ami a mi fogalmaink szerint viszonylag elnézhető hibákat torol meg rendkívül szigorúsággal (Gernet 2001). Nem véletlen, hogy a mérték, a logosz nagy filozófusa, Hérakleitosz egyben a hübrisz fő diagnosztája is volt: *A hübriszt jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet.* (B43).

A történészek, jogászok és filozófusok mellett a fogalom az athéni tragédia számára is központi volt. A paradigmaticus darab az Oidiposz király, melynek egyik kulcsmondata épp a hübriszről szól: *A gőg a zsarnok ágya* (873. sor). De hogy került e két a fogalom előtérbe a demokratikus Athén színházában? A választ klasszikus művében Knox (1957) próbálta megadni, amit Foucault (1990) is felhasznált Oidipusz-elemzésében. Knox szerint Szophoklész arra akarja rádöbbeneni nézőit, hogy a zsarnokság mint létforma, ami korábban még csak egyes vezetők sajátossága volt, már az átlagos athéni polgár mindennapi viselkedés-formájává vált. Ahogy – máshol, máskor – minden egyes párttitkár kicsiben Sztálint vagy Rákosit igyekezett játszani, úgy a demokráciában egyszeriben csak – mondja Knox szerint Szophoklész – mindenkiből önhitt, felfuvalkodott, gőgös, csak a maga javával törődő minizsarnok válik.

11 Ld. Plotinosz, Szt. Ágoston, Ficino olvasatait.

## Imitáció

Mind az emberi motiváció kérdésköre, mind a hübrisz vádja kulcsfontosságú a kinészis dinamikájának megértéséhez, de korántsem elégségesek. Legnagyobb hibájuk, hogy a bűnöst és az okot az egyén szintjén keresik. De, ahogy azt Xerxész goffmani álma paradigmatis érvénnyel megvilágította, a frenetikus, spirálisan áramló mozgással szemben az egyes ember tehetetlen. A mozgás nem egyszerűen belülről indul – noha onnan is, és főleg azon keresztül pörög fel és tovább –; és nem állítható le az egyén szintjén, noha – ismételten – a túlzás, az arrogancia, az önhittség és önzés kulcsszerepet játszanak a mozgás áttételezéseiben.

Az egyszerre egyéneken átható és egyben közösségi mozgásfolyamat paradoxonát az imitáció fogalma oldja fel, ahogy ennek diagnózisához megint csak Platón került a legközelebb, és ismét csak gondolkodásának szinte a határán, a környezete számára és azóta is alig érthetően. A klasszikus athéni dráma és a történetírók nyomvonalain Platón inkább csak megérezte, mint precízen megmagyarázta, hogy az utánzás ártalmatlannak tűnő jelenségei bizonyos körülmények között katasztrofális következményekhez vezethetnek, és így 'ideális államából' száműzni kívánta a művészeteket. Ez az ötlete szinte érthetetlen volt a nagy athéni színház árnyékában, és vádjaival Popper csak szélső, bár kétségkívül abszurd esetét adja Platón teljes félreértésének. Csak az imitáció elméleti, Tarde és Girard munkássága, valamint a liminalitás fogalma felől válik megérthetővé az, hogy Platón itt is mennyire éles szemmel látott. Hiszen a színház és a rituálé kathartikus élménye, a liminalitás ambivalenciájának logikáját követve, könnyen vezethet a szenvedélyek felszításához vagy az értelem elaltatásához, álomba és illúzióba ringatáshoz. Platón kortársai pedig már nem a nagy drámaköltők voltak, hanem a közönséget csiklandozó komédiások; csakúgy, mint a politikában nem periklészi formájú államférfiak, hanem a nép kegyeit kereső demagógok.

Innen nézve jobban érthetővé válik a belső mozgatóerők problematikája is. A két leginkább ismétlésre, utánzásra, imitációra forgó emberi cselekvésforma a szexualitás és az erőszak. Mint az erőszak, mind a vágy szinte 'fertőző' módon terjed, spirálisan éltetve magát. A 'megerőszkolás', 'hódítás', 'felizgatás' és 'szítás' szavak jól jelzik háború, erőszak, hatalom és szex szoros, potenciálisan rövidre záródó kapcsolatát.

Ha a mozgás egyszer beindul, akármilyen kis forrásból is, túlzással és utánzás útján terjed tovább, aláássa a mértéket, sőt, épp a mérték áthágásával tudja pörgését egyre jobban fokozni. A törvény és a tiltás módszerével nem állítható le, hiszen erejét éppen a liminalitásból, a határvonalak áthágásából, a transzgresszióból nyeri.

De hogyan indul el ez a folyamat? Ki vagy mi indítja el a pörgést? És milyen formában voltak képesek ezt a kérdést a kortársak akkor és ott felvetni? E kérdés radikális feltételére a hellenisztikus kor eklektikus világába kell betekintenünk.<sup>12</sup> Előbb azonban térjünk ki Platón erőfeszítésére, aki Voegelin és Hamvas szerint egyaránt az axiális kor gondolkodásának csúcspontja.

12 A Hellenizmus kora és a mai kor hasonlóságaira Alessandro Pizzorno hívta fel a figyelmemet. Ugyan-csak tőle tudom, hogy a 'hellenisztikus' szót először Szt. Pál használta a leveleiben.



### *Platón szintézise*

A platóni megoldás központi eleme a mérték helyreállítására a filozófus-király vezette városállam eszménye volt. E javaslat és annak történelmi sorsa elbírálásánál azonban fontos a pontos rekonstrukció, elkerülve azt a naiv és egyoldalú félreolvasást, ami például Poppert jellemzi. A filozófus először is nem a 20. századi filozófiai-professzort jelenti, hanem azt az új típusú egyént,<sup>13</sup> aki életét a bölcsesség szeretetének szenteli. A filozófia tehát legelőször is életforma volt, és nem elméletalkotás. Továbbá a filozófia mint életforma és a filozófiai meggyőzés számára kulcsfontosságú volt a szavak és a tettek, az elméleti tanítás és az életmód harmonikus egysége, amint a ‘parrézia’ szó fejezett ki.<sup>14</sup>

A filozófus-király eszméje és eszménye tehát korántsem az elméleti ember hübrisztikus zsarnokságát jelentette, hanem kísérlet volt az örök, isteni mértéken alapuló rend emberi értelem és etika alapján történő újraalkotására. Ne feledjük, hogy a mérték Platón szerint isteni volt, és épp itt volt közte és a szofisták között az egyik legfontosabb vitapont.<sup>15</sup> A kísérlet azonban tényleg kudarcba fulladt, mégpedig példaszerrű, jelképes értékű kudarcba: Platón kísérletei Szicíliában pusztán hatástalanok maradtak, de legfontosabb tanítványa, Arisztotelész nem egy filozófus-királyt nevelt ki, de a világ első valódi meghódítóját.

A kudarc mindhárom kulcsdimenzióban továbbkövethető. A filozófia mint a mértéket betartó és megvalósító embertípus eszménye csupán egy szűk elit foglalatossága lett, és ezen belül is szinte már Szókratész halálának a pillanatában a gondolkozás és életstílus eszménye szétesett. Hasonlóképpen kimérának bizonyult a polisz, a városi demokrácia eszménye: az ekumenikus kor globális kihívására a kis, zárt közösség nem adott választ, nem beszélve arról, hogy nem számolt le sem a vérségi kapcsolatok rendjével, sem az áldozati mechanizmussal. Az isteni mérték földre hozására a pusztán emberi erőfeszítés alkalmatlannak bizonyult.

### *A késői ekumenikus kor diagnózisai és ‘megoldásai’*

Nagy Sándor birodalma, majd a hellenizmus hasonló hatást gyakorolt a mérték és a megoldás keresésére a görög világban, mint a mintegy 200 évvel korábbi események tettek Izraelre. A nagyszabású és nagyhatású spirituális teljesítmények kora véget ért, a szellemi élet egysége szétesett, és mind a megoldás-javaslatok, mind a diagnózisok között eluralkodott a szélsőségesség: a mérték újraállítása helyett a mértékteleenség.

13 A ‘philoszófia’ szó Platón nyelvújítása, a preszokratikusok magukat nem filozófusnak, hanem fiziológusnak hívták.

14 A fogalom Foucault utolsó két évi Collège de France-ben tartott előadásainak központi témája volt (Foucault 1996; Szokolczai 1998: 179–86, 253–6; 2003: 170–240).

15 Platón *Állam*, 365d-e; *Törvények*, 716c. Ld. még Voegelin (1957a, 1957b).

## Az ördögi és a 'trickster'

A további értelmezéshez térjünk ismét vissza a liminalitás fogalmára. A liminalitás ugyanis éppen a határokkal játszik. A liminalitás a rituálék világa, a színpadé vagy a karneválé; a szabályok, a világ normális menetének áthágásáé. Mindez nem öncélú, hanem a rend megújítása érdekében történik. A rendet pedig állandóan meg kell újítani, akár az egyéni élet vagy a természet menetének változásainak követéséért; akár a mindennapi rutin unalmának megtöréséért.

A liminalitás, a játékok, színjátszás, karnevál, tréfák minden emberi közösség számára alapvetők. De minden társadalom egyben jól tudja azt is, a liminalitás a tüsszel való játszást jelenti, és éppen ezért az ilyen cselekedeteket csak sajátos módon, és főleg a hivatásos 'ceremóniamesterek' felügyelete alatt engedi csak eljátszani. A normális és liminális idő és tér különbsége alapvető.

Azonban szintén minden kultúrában létezik egy olyan figura, aki számára a liminális lét, az árnyékban bujkálás, a határokon és határokkal játszás mindennapivá, sőt lényegévé vált. E figura a 'trickster', a trükk- vagy viccmester, egyben csaló, szélhalmos és bohóc. A figura klasszikus antropológiai leírását Paul Radin (1957) adta meg, Carl Jung és Kerényi Károly utószavaival megjelent könyvében, de skandináv változatáról szól Georges Dumézil (1986b) egyik legfontosabb könyve is, és ide tartozik a görög félisten Hermész, aki ismét csak Kerényi munkásságának állt egyik központjában. A trickster nemcsak ambivalens figura, hanem maga az megtestesült ambivalencia: a világ második teremtője az egyik oldalon, dühödt romboló a másikon; egyszerre jellemzi a kielégíthetetlen szexualitás és ennek jelképe, az óriási phallosz, valamint a tehetetlen impotencia; jó pajtás és viccmester, de egyben kíméletlen csaló, sőt kegyetlen gyilkos.

A kialakuló világbirodalmi pezsgés, a frenetikus kinészsiz maga a permanens, tartós és világméretű liminalitás; vagyis abszurd. Kell, hogy ebben a hagyományos trickster is megjelenjen, új életre kelve. És valóban, az 'új világ'-ban nemsokára meg is jelenik egy figura, amelyik a trickster sajátos továbbfejlődésének tekinthető: az ördög. Az ördög a trickster negatív lenyomata: összes káros tulajdonságának egybesűrítése, minden pajkossága, ambivalenciája nélkül.

Az ördög 'megjelenését' a kereszténységhez szokás kötni. Ez azonban így nem igaz. A figura kifejlődésének a lényege az ambivalencia elvesztése, a rossztulajdonságok egy egyértelműen visszataszító, negatív lényben való összpontosítása. Ilyen értelemben a figura előfutára a perzsa Ahriman, minden duális világnézet őse.

A következő fontos mozzanat nem az ördög megjelenéséhez, hanem a trickster eltűnéséhez kapcsolódik. Ha a világ, a mindennapi élet túl stabil, rutin, unalmas, akkor az ambivalencia a változás, a megpezsztülés forrása. Ha azonban a változás, a káosz, a frenetikus mozgás válik rutinná, az ambivalencia elviselhetetlen. Ahhoz, hogy az ördög figurája megjelenhessen, a tricksternek el kellett tűnnie. Ez zajlott le a mítoszok, a bennük való hit elvesztésének hosszú folyamatában.

Az ördög mint a mozgás oka, az örök kísértő és mozgató azonban csak jóval később lépett a színre. Sokkal nagyobb hatással volt, legalábbis hosszú ideig, az ezzel épp ellenkező elképzelés, miszerint a bajok gyökerét nem lehet egy ellenséges, gonosz figurában externalizálni, hanem a világ maga ilyen; nem az ördög a bűnös, hanem az egész teremtés elhibázott. Ez az elképzelés állt a Weber által a 'világ vallásos visszautasításának' nevezett irányzatok mögött.

## A világ vallásos visszautasítása

A világ visszautasításának első diagnózisa Nietzschehez, az európai nihilizmus fogalmához kapcsolódik. Nietzsche szerint kora a nihilizmusba süppedt, és ennek a forrása a keresztény életidegenség, a világ rendjének nehezteletéből (*ressentiment*) fakadó visszautasítása, az értékek átértelmezése volt. Weber (1982: 291–388) ezt dolgozta tovább, kritikai távolságot tartva legfontosabb történet-szociológiai esszéiben. De ezt folytatta Eric Voegelin (1952) is ‘gnoszticizmus’ tézisével, valamint Norman Cohn (1970, 1993), aki a világvégét váró elméletek és mozgalmak előtörténetét kutatta.

Mind mindenhol, Nietzsche itt is rendkívüli érzékenységgel ismerte fel a problémát, de a választ elszette. Az axiális kor, de még inkább az ekumenikus kor gondolatvilágának központi kérdése ugyanis valóban a ‘világ’ volt: az a ‘valami’, ami az egész ‘ismert’ vagy ‘lakott’ földgolyón, az ‘oikoumené’-n történt; ami a dolgokat hatalmába kerítette. A jelenség annyira hasonló volt napjainkhoz, vagyis ahhoz a korhoz, amiben már legalábbis egy jó százada élünk, hogy itt Thomas Mannt kell hosszabban idézni: *Hans Castorpnak úgy tetszett, nemcsak ő maga jutott holtpontra, hanem mindenki, a világ, “az egész” ugyanilyen holtpontra érkezett, helyesebben: úgy érezte, nehéz itt az egyedül az általánostól különválasztani [...] e fordulat óta a fiatalember úgy érezte, a világ és az élet lejtőre jutott, furcsán, aggasztóan eltorzult, mintha egy démon ragadta volna kezébe az uralmat, gonosz és bolondos démon, amely már jó ideje tekintélyes befolyást fejtett ki, most azonban oly féktelen nyíltsággal ragadta kezébe az uralmat, hogy méltán kelthetett titokzatos rémületet és szökési gondolatokat.* (Mann 1960: 361–2)<sup>16</sup>

Ennél jobban, és főleg rövidebben, nem lehetne megfogalmazni a különböző globális korokban uralkodó élmény- és hangulategyüttes, valamint gondolatrendszerek lényegét.

Innen nézve egyben tisztábban lehet látni azt a problémát is, amit a környező fejlemények az axiális, majd ekumenikus korok gondolkozói számára jelentettek. Az ókor, mint bármilyen kor és hely, embere számára a ‘világ’, a *kószmosz*, a *mundus*, a *ma’at* maga a rend volt, és a világ, mint olyan visszautasítása elmebeteg öngyilkosságnak tűnt. Az axiális és ekumenikus korokban azonban egyszerre úgy tűnt, hogy maga a világ, úgy, ahogy van, halad, ellenállhatatlanul, felpörögve, egy elviselhetetlen, háborúval és erőszakkal, majd elnyomással és tartós szenvedéssel teli, értelem nélküli lét felé. A világ mint magától értetődő rend és a mindennapjaik világának ellentmondása feloldhatatlannak tűnt, létrehozván a mindent fokozatosan eluraló ördögi praktikának, sőt, az egész teremtés alapvető elhibázottságának a képzetét.

Noha a világbirodalom alapításának a motívuma új volt, hadjáratok, hódítások és központsított államok korábban is léteztek. Erre a legismertebb példákat Mezopotámia, valamint az árja hódítás utáni India adta; nem is véletlen, hogy ezek nyomán jött létre a világ vallásos visszautasításának két legrégebbi gondolatforrása. De érdemes az összehasonlító antropológiai és mitológiai kutatások, főleg René Girard (1972, 1982) munkássága nyomán még egy lépést tenni visszafelé az időben.<sup>17</sup> Girard ugyanis épp egy olyan mechanizmust fedezett fel az alapító mítoszok mélyrétegeiben, amelyik szá-

16 Thomas Mann és Weber gondolatkörének kapcsolatáról ld. Goldman (1988, 1992).

17 Ld. még Agamben (1995).

mos döntő hasonlóságot mutatott a világbirodalom építésével. Eszerint minden kultúra forrása az 'áldozati krízis' volt, melynek során az elharapózó és az egész közösség létét fenyegető, mimetikusan felpörgő erőszakhullám egyetlen lehetséges megoldásaként egy ártatlan áldozatot bűnössé tesznek, kizárnak, majd megölnék. E gyilkosság emlékét őrzik az alapítás-mítoszok (elég itt Romulusz és Rémusz történetére, vagy Kőműves Kelemenre utalni), valamint a különböző papi áldozatkultuszok.

A két mechanizmus, a világbirodalom létrejötte és az áldozati krízis között számos feltűnő hasonlóság figyelhető meg. Mindkét folyamat a határok áthágásával, majd felszámolásával indul. A határok, különbségek, disztinkciók eltűnése felerősíti az általános imitációt; mégpedig az ingerült, ideges rivalizálás abbahagyhatatlan ismétlését – abbahagyhatatlan, hiszen a felszámoló határok nem képesek véget vetni a ragályosan terjedő versengésnek és erőszaknak. Korábban e spirális mozgás sokkal kisebb léptékű volt, egyedi kultúrákon belül maradt, és a bűnbak kizárása ezt 'megoldta', az áldozati szertartások pedig bizonyos hatékonysággal megelőzték.

Az kérdés akkor az volt: mi lesz erre most a megoldás?

### *A jaspersi axiális kor: a megújulás vagy a tehetetlenség kora?*

Az axiális kor nagy gondolkodói a körülöttük felpörgő, egyensúlyát és harmóniáját elvesztő világ bajainak okát a mérték elvesztésében, a túlzásban, a hübriszben látták. Ugyanakkor az is egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy ez a mozgás túlnőtt kiváltóin, de egyáltalán az ember, az emberiség erején. Az ekumenikus kor beteljesedésével, a Hellenizmus korától kezdődően, a szemtanúk és átélők a bajok okait is az emberen kívül, kozmikus démonikus erők működésében keresték, majd egyre jobban teret kapott az a nézet is, hogy a világ, mint olyan menthetetlen: az egész teremtés elhibázott volt.

Térjünk vissza itt a kiindulópontunkhoz. Jaspers szerint az axiális kor (Kr.e. 800–200) volt a világtörténelem szellemi-spirituális tengelye. Még pontosabban fogalmazva, Jaspers Hegellel szemben onnan indult ki, hogy nem lehetséges a történelem kulcspontjának Krisztus születését tekinteni; mai kifejezéssel élve (és ez itt nem polemikus anakronizmus, Jaspers pontosan ezt fogalmazta meg más szavakkal) ezt 'politikailag nem korrekt' állítani (Jaspers 1953: 1). E politikai korrektség mostanáig odáig jutott, hogy még teológia-professzorok is könyveikben a 'BC' (*Before Christ*, vagyis Krisztus előtt) kifejezést a 'BCE' (*Before Current Era*, vagyis jelenkor előtt) kifejezésre cserélték.

Az igazság és a politikai korrektség azonban különböző dolgok. Az axiális kor pedig, minden fontossága ellenére, választ nem adott. A probléma egyszerre volt rendkívül egyszerű, és rendkívüli fontosságú. A földgolyó jórészenek átalakítása előbb véget nem érő és minden korábban elképzelhető meghaladó erőszakosságú háborúk színterévé, majd lakosainak lefokozása egy óriásbirodalom alattvalóivá az emberi élet értelmét kérdőjelezte meg, mégpedig egyszerre az egyén és a közösség – amúgy is nehezen elválasztható – szintjén. A kérdés, amit a fejleménnyel szembenézve az axiális kor minden fontos szereplője feltett az volt, hogyan lehet mindezzel szembenézni, és valahogy – részint a régi értékekhez visszatérve (hiszen az alapvető emberi érzelmek és értékek mindenhol ugyanazok, ezeket újra kitalálni nem kellett), részint az új kihívásnak

megfelelve – egy értelmes, értékes, igazságos, józan, normális emberi élethez visszatérni.

Az axiális kor, e gondolat- és szellemkísérletek kora tehát Jaspers szerint a Kr.e. második századdal véget ért. De mi volt az a ‘megoldás’, ami ekkorra tisztázódott, stabilizálódott? Jaspers nem válaszolja meg, nem is teszi fel ezt a kérdést, de ez döntő hiányossága könyvének, és egyben kiindulópontja tarthatatlanságát leleplezi. Ha a szellemi megújulás kérdésköre a Kr.e. második századdal tényleg befejeződött volna, nagyon is silány eredményekkel kellene beérnünk. Hiszen ekkorra a legfontosabb klasszikus görög filozófusoknak szinte a neve is elfelejtődött, Izrael nem volt más, mint egy magába zárkózott, a hellenisztikus uralkodók alatt élő, alkalmanként lázongó tartomány, míg a birodalmi háborúk folytatódtak, annyi különbséggel, hogy ezeket egyre jobban a korábbi birodalmakon kívül esett, az axiális korból is kimaradt Róma hadserege kezdte dominálni.

Az axiális korban felvetett problémákra a valódi, történelmileg hatékony, így szociológiailag döntő fontosságú válasza még évszázadokat kell várni; egészen Jézus megjelenéséig.

## A megoldás

E ponton szükséges hangsúlyozni a nyilvánvalót: e cikk szociológiai, nem teológiai elemzés. A cél csupán azoknak az eseményeknek a megértése, amelyek az első globális kor krízisét lezárták, és ezzel egyben azt a korszakot indították el, amelyik a modern korig, vagyis a második globális korhoz vezető fejlődés-dinamikáig tartott. A cél tehát nem egy új dogmatizmus megalapítása, inkább a jaspersi dogmatizmus felszámolása, amelyik kiindulópontja a kereszténység (és egyben az Iszlám) kizárása volt.

A kereszténység válaszána sikeressége egyébként sem vitakérdés, hanem történelmi tény. Mi nem egy gnosztikus, manicheus, platonikus, epikureus vagy sztoikus civilizáció fia vagy utódai vagyunk, hanem egy keresztény civilizációé. Ez persze önmagában lehetne pusztán csak a győztes logikája. De nem is egyszerűen az történt, hogy a perzsa, makedón, majd római birodalmat a ‘keresztény birodalom’ követte. A kérdés annak a megmutatása, hogy a kereszténység pontosan az axiális korban azonosított problémát oldotta meg, az akkor létrejött legfontosabb gondolati és szellemi ötleteket egyesítve.

E cikk utolsó része ezt a megoldást próbálja alapjaiban felvázolni.

## A mérték megtestesítése

A mérték szempontjából az axiális kor alapproblémája egyfelől a *Könyv* és a *Személyiség* összehangolása, másfelől az isteni és az emberi világ szférája közötti kapcsolat visszaállítása volt. Az első dilemma módozatai a szavak és a tettek, a filozófia mint elmélet és mint életforma, vagy az etikai és példaadó prófécia kapcsolata. A második, még nehezebben megfogalmazható kérdéskör azt a paradoxont próbálta körüljárni, hogy mit tehet az ember olyan bajokkal találkozáva, amiről tudja, hogy saját, pusztán ‘emberi, nagyon is emberi’ (Nietzsche) módján az nem oldható meg.

Jézus életét és tanítását a legelső idők óta, mint a mérték megtestesítését, az ige (logosz) testet öltését fogták fel. Élete és tanítása szétválaszthatatlan egymástól – hiszen a tanítás volt az élete, fő tevékenysége; és leginkább az életén, tettein és viselkedésein át tanított. Mindez feloldotta az etikai és példászerű prófécia dilemmáját. De Jézus nem prófétának hívta és hívatta magát, és nem is rabbinak, mesternek, ahogy az emberek, hanem ‘emberfiának’, majd egyenesen az Isten fiának (Henry 2002: 63–73).

A következő paradoxon-együttes megoldása a tanítást és annak leírását illeti. Jézus nem parancsokat vagy törvényeket adott, és nem Isten szavát közvetítette, mint a próféták, hanem parabolákban beszélt, ami még a tanítványainak is állandó gondot okozott; és azokat nem is írta le. Az ilyen módon adott tanítás azonban ideálisan alkalmas volt arra, hogy erre tanítványai emlékezzenek, azon medítáljanak, és azt majd összegyűjtsék és leírják – nem mint egy törvény vagy parancsolat-gyűjteményt, de mint tettek és szavak együttes gyűjteményét. A mérték megtestesítése így tudott egységet alkotni; és így vált hosszú évszázadokig és évezredekig valódi, az emberi életek sokaságát meghatározó, utánzótt mértékké, az *imitatio Christi* értelmében.

Jézus élete mint az utánozandó minta azonban két problémát vet fel, ami az utolsó században, főleg Nietzsche és Freud nyomán, a kritikák középpontjába került; két komoly vád a modell követhetőségét tekintve. Jézus leírt tetteit két évezred óta vizsgálják árgus szemek, de benne kivetnivalót találni nemigen tudtak. Két dolgot viszont soha nem tett Jézus, ami pedig az ember emberi voltának alapvető lényegéhez tartozik; amiről nemcsak nem számolnak be az evangéliumok, de amit el sem lehet képzelni anélkül, hogy radikálisan át ne alakítanánk róla való képünket. Az egyik a testi szerelem, az érosz, a másik pedig a nevetés, a viccelés, a móka teljes hiánya. Utóbbit Nietzsche vetette fel, az előbbi pedig napjaink szexmániákus korában vált különösen fontossá. De a probléma nem tagadható le: ha minden egyes emberi lény szigorúan követné Jézus mintaéletét, az emberiség kétszeresen halna ki: egyfelől fizikailag, népszaporulat hiányában; de másfelől már eleve, unalomban. Mit jelent mindez?

A válasz ismét az, hogy mindkét elem nem eltagadás következménye, hanem a mérték elengedhetetlen része. A megoldást ismét az antropológiából merített kulcsfogalmak adják: a liminalitás, az imitáció és a trickster. Egy globális, minden határt áthágó liminális krízist csak egy új, szilárd mérték megadásával lehet megállítani; egy ilyen új mértékben pedig semmi sem lehet a trickster ambivalenciájából. E figurának a világ összes hagyomány-rendszerében két alapvető, nagyon-is-emberi, de kikerülhetetlenül ambivalens tulajdonsága van: a felpörgetett, phallikus szexualitás, és a szintén felfokozott, fergeteges tréfálokozás, nevetés és jókedv. Az új mérce csak akkor lehetett hatékony, ha ettől teljes egészében távol maradt. Az emberiségnek az a dolga, egyebek mellett, hogy szeressen és szeretkezzen; vicceljen és nevessen. De a mérték, amelynek a feladata a világ rendjének helyreállítása, ezt nem teheti meg. Itt állt, és itt áll azóta is, a krisztusi élet utánzásának értelme; a krisztusi karizma és a trickster figura radikális, emberen túlmutató, ‘több-mint-emberi’ szembeállítás.<sup>18</sup>

Krisztus élete, tettei és tanításai adták meg azt a mértéket, ami az emberiséget idővel képes volt az ekumenikus kor globális világából, és e világ felbomlásának még kaotikusabb liminális kríziséből kivezetni, mondhatnánk tehát, szociológiaiag. De ez így

18 A modernség szempontjából majd kulcsfontosságú lesz, hogy Ficino keresztény neoplatonizmusában épp e két jelenséget értékelte újjá, a ‘graciózus’ szerelem és nevetés formájában (ld. Boyle 1999).

még nem lenne elég. Ugyanis Jézus élete önmagában, mint azt annyi 19. és 20. századi mű próbálta bizonygatni, alig különbözött egy vándorló tanítóétól, és rövid élete alatt döntő hatást nem fejtett ki. Figyelmen kívül hagyva a csodák kérdését, a meglátás fontossága abban rejlik, hogy – Szókratészhez hasonlóan – Jézus mértékadó hatását nem az élete alatt, hanem halála után, és főleg az akörüli események sajátosságai következtében fejtette ki.

### *A hatásereő*

Itt is azonban nem Szókratész és Jézus hasonlósága, hanem különbsége a döntő, mégpedig kétszeresen. Az egyik a hatás ereje. Szókratész halála filozófussá tette Platont, és ezzel iskolát alapított; de néhány évszázadnyi – nem világrengető – hatás után az iskola gyakorlatilag megszűnt. A másik a különböző hatás valószínű oka. Senki sem állította, hogy Szókratész feltámadt. Jézusról azonban ezt állítják az evangéliumok; és épp e feltámadásélmény volt a döntő forrása a kereszténység tartós, és – ismét csak szociológiailag fogalmazva – ténylegesen világrengető hatásának. A mérték erejét tehát nem a tanítás adta, nem is az élet egésze, még csak nem is a halál, hanem a – fogalmazunk így, technikailag – feltámadásélmény.

Szociológusként nem tudjuk ezen élmény valóságát elbírálni. Reimarus, a felvilágosodás egyik késői képviselője azonban úgy érezte, fel van erre jogosítva (Morgan–Barton 1988: 53–4; Reventlow 1984: 214). Elmélete szerint a világtörténelem legjobb viccéről, vagy legnagyobb csalásáról volt itt szó. Élt valami vándortanító Palesztinában, aki összeszedett néhány tanítványt, de idővel összekülönbözött a hatóságokkal, erre keresztre feszítették. A tanítványai, maguk is szedett-vedett csavargók, hogy mentsek a menthetőt, erre összedugták a fejüket, ellopták a holttestet, és azt kezdték elhíresztelni, hogy a mester feltámadt.

Erre a hipotézisre, megint szociológusként, csak egy ismert mondással felelhetünk: kevés embert sokáig félre lehet vezetni; és sok embert is félre lehet vezetni egy ideig. De hogy kétezer évvel az események után még mindig kétmilliárd ember higgyen az állítólagos csalóknak, ezt egy szociológusnak már nem lehet elfogadnia. Reimarus hatását mindenestre nehéz lenne lebecsülni, hiszen David Strauss közvetítésével a 19. századi német bibliakritika elméleteknek, valamint Bruno Bauernek és Feuerbachnak át Marx nézeteinek alapforrása lett.

Jézus halálának és feltámadásának élményegyüttese a mérték hatásossá tétele mellett egyben megoldotta azt a két másik problémaegyüttest is, ami a normalitás, a határok elvesztésével, a permanenssé váló liminalitással együtt a krízisélmény központjában volt: az egyik az egyre jobban felpörgő spirális mozgás, az erőszak és hódítás terjedése, a másik pedig az ennek modelljét adó áldozat-mechanizmus leleplezése.

### *A revelatio mint az áldozat-mechanizmus leleplezése*

René Girard (1978, 1982, 1994, 1999) szerint Jézus keresztre feszítése az ősi áldozat-mechanizmus, az ártatlan bűnbak kizárásának és rituális megölésének felélesztése

és színre vitele volt. A folyamatot paradigmaticus erővel fogják meg Kajafás főpap híres szavai: *Ti semmit sem tudtok. Meg sem gondoljátok, hogy jobb nekünk, hogy egy ember haljon meg a népért, és az egész nép él ne vesszen.* (Jn 11: 49–50) A különbség a korábbi bűnbak-áldozatokkal abban állt, hogy Jézus esetében a tanítványok nem fogadták el bűnösségét, hanem ártatlanságát megőrizték, leírták és terjesztették, és ezzel megvetették az egész áldozati mechanizmus leleplezésének az alapját. Girard szerint épp ebben áll a ‘leleplezés’ (görög *apokalüpszisz* és latin *revelatio*) értelme: az összes addigi emberi kultúrának alapmitoszatát jelentő, és a papi áldozatvallások szertartásaiban a világ minden sarkában rendszeresen megismételt bűnbakképzés gépezete ezzel nyilvánosságra került, a kijelölt áldozat ártatlansága kiderült.

A feltámadásélmény segítségével Jézus halála leleplezte azt az áldozati mechanizmust, ami annak a spirális mozgásnak volt a belső, vagyis kis, egyszerű közösségeken belül kialakuló alapmodellje, amely most világméretben, az egész ‘ismert’ vagy ‘lakott’ (ekumenikus) világban pörgött fel. De hogyan volt mindez arra is képes, hogy a globális mozgást is leállítsa; hogy megvesse az alapját egy ellenirányú mozgás felpergésének, ami majd meg fogja azt akadályozni, hogy a majdan széteső világbirodalom tényleg az egész világot maga alá temesse?

A válasz kettős: az egyik inkább csak analogikus, míg a második direkt.

### *Az ellenpörgés: a gráciák és Isten kegyelme*

A Girard által elemzett mechanizmus szűk, egyszerű társadalmakban alakult ki, ahol a ‘dedifferenciálódásnak’, a különbségek elvesztése következtében kialakuló bosszúállás- és erőszakhullámnak, vagyis a liminális krízisnek, csak egy kijelölt bűnbak, vagy áldozati bárány, kizárása és megölése tudott véget vetni. Az ekumenikus korral beköszönő, immár globális krízisnek is csak egy új ‘áldozati bárány’ (vagyis Krisztus) kizárása és keresztre feszítése tudott véget vetni – de ez egyben az egész áldozati mechanizmust leleplezte. E megközelítés összhangban áll az Apokalipszis nagyszabású víziójával, a Bárány és a Birodalom szembeállításával; egyben – a kereszténység egyetemessége miatt – a városállammal való radikális szembenállással.

A magyarázat második, és sokkal fontosabb része egyben a még fennmaradt alapkérdésre is választ ad, és a lazán maradt fonalakat összeköti. Hiszen a dilemma az axiális majd ekumenikus korokban az volt, kap-e az addig nem ismert terhek alatt szenvedő emberiség valami felülről jövő enyhét a meggyötörtetéseire; hiszen önmaga, saját erejéből, megoldást nyilvánvalóan nem tudott kiötlölni. Buddha csak a Nirvánát tudta ígérni az öt követő elitnek; Szókratész csak arra kapott intést, hogy mit ne tegyen, és csak azt tudta, hogy mit nem tud; Platón nem kapott segítséget filozófus-királysága megvalósítására; és nem jött el a diadalmas Messiás sem, immár évezredek óta, Palesztinába. Úgy tűnt, hogy az ég és föld közötti kapcsolat, aminek hitében az emberiség évezredek óta élt, épp akkor szakadt meg, kimérának bizonyulva, amikor arra a legnagyobb szükség lett volna. Az örvénylő, spirális mozgás, amit – ezt már a régi akkádi babilóniaiak Inanna-Ishtar kultusza nyilvánvalóvá tette, és a görög Zeusz-mondák megerősítettek – a háború és a termékenység, az erőszak és a szex egyszerre szítanak, ha egyszer bepörög, pusztán emberi erővel nem állítható meg. Hiszen ki képes beindítani az ezzel szembeszegülő, szintén spirális mozgást, ami a háborúval, hó-



dítással, mohósággal, kapzsisággal és bujasággal szemben a jóindulat és szeretet, a kecs, kegyesség és kellem, az adás és visszaadás graciózus mozgását pergeti fel?

A görögöknek erre is volt egy nagyon régi, még az ősi Krétára, a bájjal és keccsel teli égei civilizációra, a görög és európai kultúra bölcsőjére visszanyúló szimbóluma, ahogy azt Kerényi (1976: 181–3) térképezte fel utánozhatatlanul, és amit Ficino állított a reneszánsz gondolkozásának központjába: a három grácia motívuma, akik Dionüszosz és Aphrodité társai és kisegítői voltak. Noha az alapmotívum ősi, a mozgásmechanizmus csak a Kr.e. 4–3. századokban került leírásra, aminek könnyen lehetett az oka, hogy a spirális, táncszerű ajándékadás motívuma a híres eleüszisi misztériumok egyik központi, a dionüszoszi ekstázist mérséklő eleme volt.

A kör pedig épp ezzel, az isteni kegyelemmel (görög *kharis*, latin *gratia*) zárul be – nem Krisztus életével és halálával, még csak nem is feltámadásával, hanem lényével, azonosságával. A feltámadás mellett a kereszténység másik legközpontibb, egyben legkontroverzálisabb tézise az, hogy Jézus nem egyszerűen próféta vagy mester, hanem Isten fia. És csakúgy, mint a feltámadásélmény, az Isten-fia-tézis is szociológiaiilag döntő hatású volt. Ezzel, és csak ezzel volt képes a kereszténység valóban megállítani és visszafordítani az erőszakörvény felpörgését; más terminológiával, konverzióvá fordítani a perverziót.<sup>19</sup>

Álljon itt befejezésül egy magyarázat és egy példa. A tézis szükségessége a grácia-mozgás modelljével igazolható. A gráciák körkörös mozgása azt a dinamikát szimbolizálja, ahol az emberek közötti kapcsolatok központjában nem a hódítás, élvhajzás és élvezkedés áll, hanem az ajándék adásának, elfogadásának és többszörös visszaadásának a – szintén felpörgésre képes – dinamikája. Az első globális kor, a világbirodalom-építés ellenállhatatlan, ember által meg nem állítható felpörgésének ellenmozgását ez az isteni ajándék indította el, ami Jézus lényében állt: abban a hitélményben, hogy Jézus Isten fia. Ennek az ajándéknak a ténye volt az isteni törődés, kegyesség, grácia bizonyítéka. Ezért van, hogy a ‘kharis’ szó az Evangéliumban Jézus eljövetelének dupla szimbólumává vált, Lukács híres mondatában (Lk 1: 28), ahogy az angyal megszólítja Máriát: *Örülj, kegyelembe fogadott* (az ebből kifejlődött imában *Üdvözlégy, malasztal teljes*, latinul *Ave, gratia plena*). Az eredeti görögben (*Khairé, kekharitómené*) egyfelől mindkét szó a ‘kharis’ származottja, másfelől a Bibliában olyan gyakori jelentéshalmazattal a formális megszólítás egyben a tartalmat, az üzenet lényegét is megadja, a ‘gráciával teljesség’ utalva arra, hogy Mária magában hordozza az ajándékot, és ezért is többszörösen ‘teljes’ gráciával. Ezért van az, hogy a szűz fogantatás, a harmadik legjobban támadott és legfontosabb dogma az előzőeknek csupán következménye, de egyben – és ismét szociológiaiilag, vagyis a hatáserőt tekintve – nélkülözhetetlen.

Mindezzel kapcsolatban szociológiaiilag két dolgot lehet állítani. A három hit – a feltámadásban, Jézus istenségében és a szűz fogantatásban – szükséges volt ahhoz, hogy a kereszténység történelemformáló erővé lehessen képes válni. Ezen három, *élmény*-alapú *hitelem* nélkül az egész kereszténység megmaradt volna egy obskúrus palesztin szekta belügyének. A hit igazságtartalmát szociológiaiilag nem lehet elbírálni. Viszont azt éppen szociológiai szempontból állítani lehet, hogy a kereszténység éppen hogy

19 A krétai labirintusról mint a visszafordulás, a konverzió szimbólumáról ld. ismét Kerényi (1976: 93, 96).

nem maradt meg szektabelügynek, hanem kétezer éve történelemformáló erő; és hogy a társadalomtudományok felől nézve nehezebb amellet érvelni, hogy egy ennyire tartós hitegyüttesnek semmi alapja ne lenne, mint ellenkezőleg.

A példa az egyik legfontosabb és a legdöntőbb pillanatban terjedő ellendoktrínához vagy 'eretnekséghez', az ariánizmushoz kapcsolódik. Az ariánizmus központi eleme Jézus isteni lényének tagadása volt. Arius (260k–336) épp a kereszténység birodalmi vallássá válásának idejében dolgozta ki nézeteit, melyet az a híres niceai zsinat (325) vetett el, amely egyben a négy evangélium kanonizálásában is döntő szerepet játszott. Ezzel azonban az ariánizmus nem számolódott fel; épp ellenkezőleg, a római birodalmat a következő században meghódító germán törzsek túlnyomó többsége azt az ariánus hitet fogadta el, ami kompromisszumot jelentett a kereszténység és régi vallásuk között. Mindez ismét csak szociológiai szempontból döntő fontosságú, hiszen a barbár inváziók jelentették a római birodalom felbomlása után az erőszakhullám újabb felpörgését. Vagyis éppen az újabb örvénnyel problematizálódott a felpörgés megállítása, az isteni 'gráciának' a kérdése, és itt fogható meg mind az egyház és a barbár ariánus törzsvézereknek az ellentéte, mind a frank állam közismerten különleges szerepe. Clovis volt az egyetlen germanikus vezér, aki nem ariánus, hanem katolikus hitre tért, majd a frank udvar vált az ír és angolszász misszionárius szerzetesek fő támogatójává (Borkenau 1981). Innen indult az az erőszak-visszafogó és értékmentő civilizációs és kulturális misszió, ami Nagy Károly alatt konszolidálódott, majd az egész középkori Európa alapjává vált.

## Befejezés

E cikk kiindulópontját Karl Jaspers 'axiális kor'-tézise szolgáltatta. Hegellel vitatkozva Jaspers azt állította, hogy a világtörténelem fordulópontja nem Krisztus eljövetele volt, hanem az a Kr.e. 8–3. századokig tartó időszak, amikor a világ számos egymástól távoli területén, de főleg Palesztinában, Görögországban, Indiában és Kínában döntő hatású spirituális megújulás indult el.

A cél a napjainkban a szociológiai érdeklődés központjába került tézis felülvizsgálata és pontosítása volt, egyfelől a Jaspers nyomán vagy tőle függetlenül a régmúlthoz forduló történeti szociológia, másfelől az összehasonlító antropológia és mitológia néhány csapástörő képviselője segítségével. Az első lépésben, főleg Eric Voegelin és Victor Turner munkái nyomán, a spirituális forrongás kitörését a kialakuló világbirodalom-alapítás-kísérletekhez, azok idő- és térbeli határához, 'limeséhez' sikerült kötni. A különböző, de egymáshoz számos tekintetben hasonló axiális eszmerendszereket, így mint a globális méretű liminális krízis diagnózisait és az arra adott válasz-kísérleteket elemeztük, együtt a kapcsolódó politikai ötletekkel, melyek között az athéni politikai demokrácia és a héber 'Isten kiválasztott népe' elképzelései voltak a legradikálisabbak és legnagyobb kihatásúak.

Az axiális kor spirituális és politikai kísérletei és mozgalmi azonban nem voltak képesek a válságból kivezetni, és az ekumenikus kor felpörgő, spirális örvényét egy emberibb világ felé visszafordítani. A cikk utolsó része azt mutatta meg, hogy pontosan hogyan sikerült ez a kereszténységnek.

## Irodalomjegyzék

- Agamben, Giorgio (1995): *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Boyle, Marjorie O'Rourke (1999): Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology, *Renaissance Quarterly*, 52 (3): 712–41.
- Borkenau, Frank (1981): *End and Beginning: On the Generations of Cultures and the Origins of the West*. Richard Lowenthal (ed.), New York: Columbia University Press.
- Cohn, Norman (1970 [1957]): *The Pursuit of the Millennium*. London: Paladin.
- Cohn, Norman (1993): *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press.
- Dodds, E. R. (2002): *A görögség és az irracionális*. Budapest: Palatinus.
- Dumézil, Georges (1986a): *Mítosz és eposz*. Budapest: Gondolat.
- Dumézil, Georges (1986b): *Loki*. Párizs: Flammarion.
- Eisenstadt, S.N. (1982): The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics, *Archives Européennes de Sociologie*, 23 (2): 294–314.
- Eisenstadt, S.N. szerk. (1986): *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*. New York: SUNY Press.
- Eisenstadt, S.N. szerk. (1992): *Kulturen der Achsenzeit II*, három kötet. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eisenstadt, S.N. (1995): *Power, Trust and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S.N. (1999): *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S.N. (2000): Multiple Modernities, *Daedalus*, 129: 1–29.
- Eisenstadt, S.N.–Giesen, Bernd (1995): The Construction of Collective Identity, *Archives Européennes de Sociologie*, 36 (1): 72–102.
- Elias, Norbert (1987a): *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat.
- Elias, Norbert (1987b): *Involvement and Detachment*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel (1984): *L'usage des plaisirs*. Párizs: Gallimard.
- Foucault, Michel (1990 [1974]): Oidipusz király: az ember, aki túl sokat tudott, *Valóság*, 33 (7): 119–123.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits*, 4 kötet, D. Defert és F. Ewald (szerk.). Párizs: Gallimard.
- Foucault, Michel (1996): *Discorso e verità nella Grecia antica*. Firenze: Donzelli.
- Foucault, Michel (2001): *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*. Párizs: Gallimard/ Seuil.

- Frankfort, Henri (1948): *Kingship and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gernet, L. (2001 [1917]): *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Párizs: Albin Michel.
- Giesen, Bernhard (1998): *Intellectuals and the Nation: Collective Identity in a German Axial Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Girard, René (1972): *Violence et le sacré*. Párizs: Grasset.
- Girard, René (1978): *Des choses cachés depuis la fondation du monde*. Párizs: Grasset.
- Girard, René (1982): *Le bouc émissaire*. Párizs: Grasset.
- Girard, René (1994): *Quand ces choses commenceront*. Párizs: Arlea.
- Girard, René (1999): *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Párizs: Grasset.
- Goffman, Erving (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat.
- Goldman, Harvey (1988): *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley: University of California Press.
- Goldman, Harvey (1992): *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press.
- Hadot, Pierre (1993): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Párizs: Institut d'études Augustiniennes.
- Hamvas, Béla (1992): *Patmosz*, két kötet. Szombathely: Életünk.
- Hamvas, Béla (1995/6): *Scientia Sacra*, három kötet. Szentendre: Medio.
- Hamvas, Béla (1996): *Eksztázis*. Szentendre: Medio.
- Hankiss, Elemér (1983): *Társadalmi csapdák/Diagnózisok*. Budapest: Magvető.
- Hankiss, Elemér (1986): *Diagnózisok 2*. Budapest: Magvető.
- Hankiss Elemér (1997): *Az emberi kaland*. Budapest: Helikon.
- Henry, Michel (2002): *Paroles du Christ*. Párizs: Seuil.
- Hérakleitosz (1992): Törödékek. In *Görög gondolkodók Thalésztól Anaxagoraszig*. Budapest: Kossuth.
- Horváth, Ágnes (1998): Tricking into the position of the outcast, *Political Psychology*, 19: 331–47.
- Jaspers, Karl (1953 [1949]): *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Jung, Carl G.–Kerényi, Károly (1951): *Introduction to a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child*. London: Routledge.
- Kerényi, Károly (1958): *The Gods of the Greeks*. Harmondsworth: Penguin.
- Kerényi, Károly (1962): *The Religion of the Greeks and the Romans*. New York: E.P. Dutton.

- Kerényi, Károly (1976): *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Kerényi, Károly (1984): *Hermész, a lélekvezető: Az élet férfi eredetének mitológéája*. Budapest: Európa.
- Knox, Bernard M.W. (1957): *Oedipus at Thebes*. London: Oxford University Press.
- Lasch, Christopher (1996): *Az önimádat társadalma*. Budapest: Európa. [1979]
- Leick, Gwendolyn (2001): *Mesopotamia: The Invention of the City*. London: Penguin.
- Mann, Thomas (1960): *A varázshegy*. Budapest: Európa.
- Meier, Christian (1996): *Atene: La città che inventò la democrazia e diede un nuovo inizio alla storia*. Roma: Garzanti.
- Morgan, Robert–Barton, John (1988): *Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, Lewis (1956): *The Transformations of Man*. New York: Collier.
- Mumford, Lewis (1985): *A város a történelemben*. Budapest: Gondolat.
- Mumford, Lewis (1986): *A gép mítosza*. Budapest: Európa.
- Parsons, Talcott (1978): Jaspers, Karl. In David Sills (ed.): *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 18: 341–5.
- Patocka, Jan (1983): *Platon et l'Europe*. Párizs: Verdier.
- Pizzorno, Alessandro (1987): Politics Unbound. In Charles S. Maier (ed.): *Changing Boundaries of the Political*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizzorno, Alessandro (1991): On the Individualistic Theory of Social Order In Bourdieu, Pierre–Coleman, James S. (eds.): *Social Theory for a Changing Society*. Boulder: Westview Press.
- Radin, Paul (1957): *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Kerényi Károly és Carl G. Jung kommentárjával. New York: Schocken.
- Reventlow, Henning Graf (1984): *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*. London: SCM Press.
- Szakolczai, Árpád (1998): *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*. London: Routledge.
- Szakolczai, Árpád (2000): *Reflexive Historical Sociology*. London: Routledge.
- Szakolczai, Árpád (2003): *The Genesis of Modernity*. London: Routledge.
- Szakolczai, Árpád (megjelenés alatt): In between Tradition and Christianity: The Axial Age in the Perspective of Béla Hamvas. In Arnason, Johann–Eisenstadt, S.N.–Wittrock, Björn (eds.): *Revisiting the Axial Age*. Leiden: Brill.
- Turner, Victor W. (1967): Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1982): *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.

- Turner, Victor W. (1985a): *Experience and Performance: Towards a New Processual Anthropology*. In: *On the Edge of the Bush*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Turner, Victor W. (1985b): *The Anthropology of Experience*. In: *On the Edge of the Bush*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Turner, Victor W. (2002): *A rituális folyamat: struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris.
- van Gennep, Arnold (1981 [1909]): *Les rites de passage*. Párizs: Picard.
- Voegelin, Eric (1952): *The New Science of Politics*. Chicago: Chicago University Press.
- Voegelin, Eric (1956): *Israel and Revelation*, az Order and History első kötete. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1957a): *The World of the Polis*, az Order and History második kötete. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1957b): *Plato and Aristotle*, az Order and History harmadik kötete. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1974): *The Ecumenic Age*, az Order and History negyedik kötete. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max (1992): *Gazdaság és társadalom*, 2/1 kötet. Budapest: KJK.